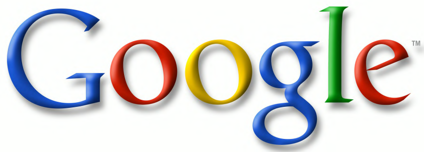

Google


ACADEMIAE·HARVARDIANAE·IN·NOV·ANG·SIGILLVM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



LE LIBÉRALISME

ET LES

IDÉES RELIGIEUSES

DU MÊME AUTEUR :

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LES PRINCIPES DE LA SCIENCE DU BEAU. Paris, Bruxelles, A. Lacroix et Cie, 1861. 2 vol. in-8°.

(*Ouvrage auquel l'*INSTITUT DE FRANCE *a décerné une mention honorable au concours de* 1860.)

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET LITTÉRAIRES SUR LES MISÉRABLES DE VICTOR HUGO. Paris, Pagnerre, 1862. 1 vol. in-18 (*épuisé*).

L'ÉCOLE, EXAMEN DU LIVRE DE M. JULES SIMON. Gand, A. Vandeweghe, 1865. Brochure in-8°.

MANUEL DU LIBÉRALISME BELGE, 2me édition. Bruxelles, librairie C. Muquardt, 1878. 1 vol. in-18.

LE LIBÉRALISME

ET LES

IDÉES RELIGIEUSES

PAR

PAUL VOITURON

AVOCAT A LA COUR D'APPEL DE GAND

BRUXELLES
GUSTAVE MAYOLEZ
LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, rue de l'Impératrice
et place de l'Université, 4

PARIS
GERMER BAILLIÈRE ET Cie
LIBRAIRES-ÉDITEURS
108, Boulevard Saint-Germain,
au coin de la rue Hautefeuille.

1879

Déposé conformément à la loi.

Gand, imp. C. Annoot-Braeckman.

INTRODUCTION.

Et cognoscetis veritatem,
Et veritas liberabit vos.
(JOAN. VIII, 32.)

La question religieuse a pris de nos jours une extrême importance dans les pays où la religion catholique est professée par la majorité ou par une fraction considérable de la population. L'opposition, latente jusqu'ici, entre cette religion et les tendances politiques des sociétés modernes, s'est tout à coup manifestée avec violence. Tandis que les institutions qui ont pour but de garantir la liberté des citoyens, s'établissent ou se consolident presque par-

tout, on voit le catholicisme romain s'en déclarer, au nom de ses dogmes immuables, l'implacable ennemi.

Pendant longtemps on a pu se faire illusion sur cet antagonisme qui éclate aujourd'hui avec tant de force. Dans plusieurs pays on a vu se conclure, entre le pouvoir civil et le chef de l'Église catholique, des compromis qui ont restreint sur quelques points, étendu et assuré sur d'autres, l'action de celle-ci. Cette situation avait engagé le clergé à user de ménagements. Maître de l'enseignement public ou de la partie principale de cet enseignement, celle qui embrasse l'éducation, il se consolait de ne pas avoir la direction exclusive du pouvoir civil, par l'espoir de la conquérir bientôt en façonnant à la théocratie l'esprit des jeunes générations.

Un instant on a même pu croire que le clergé catholique s'était converti au libéralisme. Il semblait admettre que la liberté, sous toutes ses formes, serait favorable au triomphe du catholicisme. C'était le temps où les doctrines de Lamennais avaient pénétré dans son sein. Ces doctrines rencontraient en France d'éloquents défenseurs, tandis qu'en Belgique elles amenaient les catholiques à voter, avec les libéraux, les libertés inscrites dans la Constitution de ce pays.

Mais on a été bien vite détrompé. Le pape Grégoire XVI n'a pas tardé à anathématiser le

lamennaisisme et les libertés modernes. Son successeur Pie IX, après avoir donné à ses Etats une constitution libérale, s'est hâté de la désavouer et de revenir à la politique autoritaire, qui est dans la logique comme dans les traditions du catholicisme. En 1864 il a déclaré l'incompatibilité absolue de la doctrine catholique et du libéralisme. Puis, en 1870, il s'est proclamé infaillible, donnant ainsi à ses décisions la valeur de dogmes qu'il n'est plus permis de rejeter sans cesser d'appartenir à l'Église.

* * *

Aujourd'hui le catholicisme n'est plus seulement pour le libéralisme une menace plus ou moins déguisée et lointaine, il est devenu un danger immédiat et permanent, un ennemi déclaré et irréconciliable. Désormais tout vrai catholique doit croire, comme articles de foi, que la liberté de conscience et de culte, la liberté de la parole, de la presse et de l'enseignement, la liberté de réunion et d'association sont des inventions abominables de l'esprit du mal, que son devoir est de combattre à outrance par tous les moyens dont il dispose. Il est obligé de croire que la doctrine catholique doit être la seule source du droit civil et que le pouvoir temporel doit être subordonné à l'Église. En un mot, tout citoyen qui professe la religion catholique doit abdiquer sa raison et sa

volonté pour obéir aveuglément au pape qui se dit infaillible.

Il s'est formé ainsi dans tous les pays catholiques une armée qui travaille sans relâche à détruire les libertés modernes et à restaurer la théocratie du moyen âge.

L'Église ne peut plus revenir sur ses décisions sans laisser mettre en doute l'autorité qu'elle prétend avoir reçue de Dieu, et par conséquent sans se suicider. C'est elle-même qui a déduit les conséquences politiques de son principe; il ne lui est plus possible de les nier. La lumière s'est faite dans les esprits ; il n'est au pouvoir de personne de la supprimer.

La lutte entreprise peut, il est vrai, présenter encore des phases d'apaisement; mais elle sera fatalement poursuivie, et elle ne saurait plus se terminer que par la défaite de l'Église catholique qui représente l'autorité surnaturelle et le droit divin, ou de la société moderne qui est le résultat du libre examen et de la souveraineté du peuple.

*
* *

Cependant, malgré la netteté d'une pareille situation, tous les libéraux ne sont pas parvenus à la comprendre. Il en est encore, et en grand nombre, qui prétendent que le libéralisme doit s'interdire les discussions religieuses et respecter également toutes les

religions, quelles que soient leurs tendances politiques.

Ces libéraux ne se bornent pas à répudier les mesures qui placeraient l'Église catholique hors du droit commun ou qui constitueraient une intervention de l'État dans les affaires intérieures des communions religieuses. Ils veulent qu'on s'abstienne de toute propagande qui aurait pour effet de ruiner dans les esprits les croyances catholiques et d'établir un culte plus conforme aux principes du libéralisme. En présence d'un clergé qui a désormais une mission politique nettement définie par une autorité infaillible à ses yeux, et qui se trouve armé des puissantes influences de la chaire, du confessionnal, des couvents et des congrégations religieuses, ils prétendent, au nom de la tolérance, que les libéraux restent désarmés, immobiles et muets. Ils disent qu'il faut avoir confiance dans la spontanéité et dans la force de la raison individuelle.

Ceux qui parlent ainsi font-ils une juste application du principe de tolérance que le libéralisme n'entend certes pas abandonner ? La vérité possède-t-elle une force mystérieuse qui dispense les hommes d'une action collective pour la faire triompher ? La vérité est-elle une, ou bien y a-t-il plusieurs vérités qui se contredisent ? Peut-on admettre sans danger pour la société un dualisme dans les idées ? Est-il possible de croire comme chrétien ce qu'on repousse

comme citoyen ? Telles sont quelques-unes des questions que soulève la situation actuelle des esprits dans les pays catholiques qui ont adopté les institutions libérales.

*
* *

Toute religion a des conséquences politiques et sociales, comme toute organisation de la société se relie, de déduction en déduction, à un principe moral et religieux. Il est évident que les conséquences politiques d'une religion positive qui se prétend révélée et qui ne reconnaît pas la légitimité de la raison humaine, ne sauraient être les mêmes que celles d'une doctrine qui admet la souveraineté de celle-ci. Dire aux hommes qu'ils doivent faire deux parts dans leur vie intellectuelle, l'une réservée à la foi, l'autre à la raison, malgré les contradictions qu'ils aperçoivent entre elles, c'est méconnaître une loi essentielle de l'esprit humain, la tendance à l'unité, hors de laquelle la pensée ne saurait trouver de repos. Les uns embrasseront donc la religion révélée, avec toutes ses conséquences politiques ; les autres, le libéralisme avec ses déductions morales et religieuses.

La religion catholique tendra toujours à organiser la famille et la société d'après le principe d'autorité qui est le sien, et, si elle rencontre des obstacles, elle cherchera à les renverser par tous les moyens. La loi humaine en opposition avec ce qui est pour elle la

loi divine, ne saurait jamais à ses yeux mériter le respect. La contradiction qui existe dans les idées des peuples catholiques chez lesquels des institutions libérales ont été établies, amènera donc inévitablement une lutte dans l'ordre politique.

La tolérance, que l'on invoque, est un principe rationnel qui implique la reconnaissance d'une action naturelle de la vérité sur l'esprit et la volonté des hommes. Comment les religions qui répudient la raison humaine et qui ne reconnaissent d'autre autorité que celle d'une révélation surnaturelle, d'autre action sur les âmes que la grâce divine, pourront-elles jamais l'admettre? Une foi ardente ne saurait permettre la contradiction de ce qui est pour elle la vérité absolue, sans faire l'aveu d'un doute et sans offenser Dieu. Du moment que l'on repousse l'autorité naturelle et universelle de la raison humaine, l'emploi de la force au service de ce qu'on croit la vérité, paraîtra toujours légitime et méritoire. La révolte contre les institutions libérales, établies dans les sociétés modernes par la seule raison humaine, sera donc inévitablement le dernier mot de toute religion fondée sur une révélation directe de Dieu.

La religion catholique est arrivée à dire ce dernier mot dans le Syllabus et dans le dogme de l'infaillibilité du pape. Les autres religions positives le diront à leur tour, lorsqu'elles verront que les progrès de l'esprit humain, favorisés par les institutions libérales,

menacent le principe d'autorité divine sur lequel elles reposent. Les tendances actuelles du protestantisme orthodoxe dans tous les pays ne laissent aucun doute à cet égard.

* * *

Le rationalisme et la libre pensée peuvent seuls s'accommoder d'un régime de tolérance. Ce régime doit être, au contraire, imposé aux religions positives. C'est à la force que veulent recourir, en effet, les libéraux adversaires de toute discussion et de toute propagande religieuses. L'État libéral, disent-ils, doit forcer toutes les religions à vivre en paix et chacune d'elles à se renfermer dans le domaine religieux. Il doit, par la menace d'une peine, empêcher qu'elles ne troublent l'ordre et n'empiètent sur les droits des citoyens et des pouvoirs publics. C'est dire que l'existence de pareilles religions dans la société entraîne une dérogation au principe même de l'État libéral, qui est l'ordre par la liberté.

Ni le catholicisme, ni le protestantisme, ni le judaïsme, ni le mahométisme ne sont tolérants par essence. Ils ne sauraient exister ensemble. Si la main de fer de l'État disparaissait, ils chercheraient à s'exclure mutuellement et à former la société à leur image. L'histoire confirme sur ce point, de la manière la plus éclatante, les déductions logiques. D'un autre côté, qui déterminera les limites du domaine religieux?

L'État, qui invoque la raison naturelle pour fixer ces limites, ne saurait se faire écouter de ceux qui n'admettent pas la souveraineté de celle-ci. Y a-t-il, d'ailleurs, une seule religion qui puisse, pour remplir sa mission de guider les âmes pendant leur passage sur la terre, se désintéresser de ce qui se passe dans l'ordre politique? Le conflit entre la foi et la raison éclate donc, malgré tout, dans la vie politique, et l'organisation libérale de la société, si elle doit être constamment défendue par la force contre l'intolérance des religions positives qui admettent une révélation surnaturelle, loin d'être un régime de progrès pacifique, n'est plus qu'une cause de luttes incessantes qui compromettent les droits et les intérêts les plus chers des citoyens.

Il faut, par conséquent, chercher une autre base à la société moderne. La force n'est pas une solution. Il faut que les idées religieuses et morales s'accordent avec les tendances politiques. Aujourd'hui il y a antagonisme entre elles, parce que les premières sont le fruit d'une religion hostile, par son principe même, à la liberté et à la raison humaine. La question religieuse s'impose ainsi à l'examen des libéraux.

*
* *

La situation actuelle des peuples catholiques soulève, on le voit, les plus redoutables problèmes. Le moment est venu de les résoudre en pratique.

L'abstention n'est plus possible. Les défenseurs de la raison humaine, les libéraux en particulier, ne peuvent point en abandonner la solution au hasard ou à la force matérielle. Ils doivent chercher dans la science les règles de leur conduite.

Il est donc important de vérifier les opinions qui existent sur le libéralisme et le catholicisme, de les soumettre à un nouvel examen plus approfondi, s'il est possible, et de rechercher les moyens de faire cesser l'anarchie qui règne dans les esprits, qui entrave le progrès et qui menace, avec l'ordre public, les conquêtes les plus précieuses de la civilisation moderne.

LE LIBÉRALISME

ET LES

IDÉES RELIGIEUSES.

I.

LE LIBÉRALISME.

Le libéralisme est le système qui entend fonder l'organisation politique et sociale des nations sur le principe de la liberté. Le libéral veut la liberté non-seulement pour lui-même et pour ceux qui pensent comme lui, mais encore pour ses adversaires. A ses yeux, l'État n'est institué que pour faire respecter la liberté des citoyens, et leur liberté c'est la faculté d'exercer les droits qu'ils tiennent de leur nature et des conditions essentielles de toute société humaine. Au-dessus des lois positives, civiles et politiques, il reconnaît par conséquent l'existence de droits naturels ; ces droits, il les nomme libertés constitutionnelles, lorsqu'ils sont inscrits dans une constitution.

Les libertés et les droits naturels, qui doivent être placés en dehors de toute atteinte, sont : la liberté individuelle et l'inviolabilité du domicile, la liberté d'opinion et de conscience, la liberté de la parole, de l'enseignement, de la presse et des cultes, la liberté d'association et de réunion, la liberté de la propriété et le consentement à l'impôt, la liberté du travail, de l'industrie et du commerce, l'égalité de tous devant la loi, l'égale répartition des charges publiques, l'admissibilité de tous à toutes les fonctions et à toutes les professions, le droit à la sécurité et à la justice, le droit à l'assistance sans nuire à la responsabilité individuelle, enfin le droit de participation à la souveraineté nationale ou au gouvernement de la société par elle-même.

Le libéral croit que par l'exercice de tous ces droits et de toutes ces libertés il s'établira, chez tous les peuples parvenus à un certain degré de développement intellectuel et moral, un ordre social approprié aux besoins généraux de l'humanité ainsi qu'aux idées, aux sentiments, aux mœurs et aux intérêts particuliers de chacun d'eux. Il croit aussi que la liberté est ce qui favorise le mieux le développement individuel et le progrès social. Enfin, il est partisan de toutes les réformes possibles ou pratiques, à la condition qu'elles soient réclamées par l'opinion publique ou la volonté éclairée de la nation, ce qui veut dire que, pour lui, l'opinion commune ou générale, formée par l'exercice de toutes les libertés et manifestée dans les formes légales, est seule compétente pour régler les affaires humaines, et qu'à ce titre, elle doit seule présider au gouvernement de la société.

Selon la doctrine du libéralisme, le pouvoir civil ne relève, par conséquent, que de la volonté nationale ; il doit être indépendant de toute église et de toute croyance religieuse. Le vrai libéral s'oppose également aux empiétements des églises sur l'État, et à l'interven-

tion de celui-ci dans les affaires intérieures des églises.

Une autre conséquence des principes du libéralisme, c'est que, lorsque la liberté et les droits naturels sont garantis par une constitution qui peut être révisée, aucune action révolutionnaire n'est admissible. Les réformes, pour se faire, doivent obtenir l'assentiment de la majorité, et elles ne sont légitimes que lorsqu'elles ne portent aucune atteinte aux libertés essentielles.

On voit, d'après cela, que le libéralisme se fonde sur la liberté et l'existence de droits et de devoirs naturels chez les citoyens, sur l'égalité des droits de ceux-ci et une certaine solidarité entre eux, sur la croyance au progrès, et enfin sur la souveraineté de la raison humaine dans le gouvernement de la société.

Cette opinion des libéraux est-elle justifiée? S'il est vrai, comme ils le prétendent, que l'ordre dans la société peut résulter de la liberté, ne faut-il pas admettre que les esprits sont soumis à des lois fixes et coordonnées entre elles, susceptibles d'être formulées par la science et réduites en système, comme l'ont été par l'astronomie celles qui régissent les corps célestes ? Dans ce cas, quelle est la doctrine philosophique et morale qui se déduit rigoureusement des principes essentiels du libéralisme ?

*
* *

Prenons d'abord la liberté et les droits naturels.

L'homme sain d'esprit est partout considéré comme responsable de ses actes, ce qui signifie qu'il en est la cause intelligente et consciente, qu'il doit faire un choix entre les motifs qui se présentent à lui, et que les conséquences de son choix doivent, de quelque manière, retomber sur lui-même. A un degré quelconque tout homme s'appartient, parce qu'il dispose souverainement de sa volonté. Il peut puiser ses motifs à deux sources

différentes : les besoins et les jouissances du corps ou ceux de la pensée. Ces derniers s'opposent parfois aux premiers jusqu'à exiger, pour être satisfaits, le sacrifice de la vie. Selon le choix qu'il fait, l'homme agit bien ou mal, il est dans la vérité ou dans l'erreur.

Sans doute, nous pouvons nous tromper sur ce qui est bien ou mal dans une foule de circonstances, mais nous faisons invinciblement une distinction entre nos actes volontaires; nous qualifions les uns de bons et les autres de mauvais d'après certaines règles qui diffèrent des lois purement physiologiques de notre nature corporelle. Pour être appliquées, ces règles ont besoin de notre libre assentiment; le corps, au contraire, obéit malgré lui aux lois qui le régissent. Cette distinction primitive du bien et du mal est à la pensée ce que la lumière et les ténèbres sont à nos yeux. Ce qui éclaire notre esprit, c'est une notion que nous avons naturellement de la perfection. Le progrès moral est l'application et le développement de cette notion de perfection que nous trouvons en nous, comme le progrès de la géométrie résulte du développement et de l'application des axiomes ou principes évidents par eux-mêmes qui lui servent de base. L'idée de règle morale est le type des règles particulières que nous nous traçons pour nous aider à distinguer le bien du mal dans les différentes circonstances de la vie. Cette idée primordiale nous est fournie par ce que l'on nomme la conscience; elle y apparaît d'abord comme sentiment vague, pour devenir ensuite, sous l'empire de la raison, une notion plus ou moins claire et définie.

La conscience est donc une lumière intérieure, qui peut être faible ou forte, obscurcie ou brillante, altérée ou pure, mais qui luit toujours au fond de notre pensée. C'est par elle que nous pouvons faire un choix parmi les motifs de nos actions et que nous nous sentons responsables de l'usage de notre liberté. Elle nous montre notre

voie, qui est celle de la perfection. Elle nous commande de la suivre et nous permet d'exiger de nos semblables ce qui dépend de leur volonté pour que nous puissions obéir à son commandement. De là nos droits et nos devoirs naturels. Qui dit liberté dit par conséquent élan de notre volonté vers la perfection, choix des moyens pour y parvenir et règle qui s'impose à nous, mais que nous pouvons enfreindre, et qui subsiste après notre choix comme une jouissance ou un malaise intérieur. La notion de perfection qui nous est innée et qui nous indique le but même de notre existence, est quelque chose d'idéal et d'absolu à la fois, ce qui est le plus haut degré d'existence ou de réalité qui se puisse concevoir. C'est elle qui donne naissance à notre liberté morale, à notre responsabilité, à nos devoirs, à nos droits et à notre perfectibilité.

Il en est de la vérité et de l'erreur comme du bien et du mal. Nous les distinguons au moyen d'une faculté que l'on nomme la raison, et d'après une règle que l'on appelle l'évidence ou la lumière intérieure. Nous pouvons choisir aussi entre la vérité et l'erreur, mais nous ne trouvons d'apaisement que dans la première. C'est par notre raison que nous nous élevons au-dessus des apparences extérieures jusqu'aux lois des phénomènes qui frappent nos sens, et que nous pénétrons au-delà des illusions de notre imagination ou des combinaisons arbitraires de nos idées, jusqu'aux lois de notre pensée et de notre conscience. C'est par elle, en un mot, que nous cherchons ce qu'il y a de fixe et d'immuable, c'est-à-dire de parfait ou d'absolu au fond du monde physique et du monde moral. Pour distingner le vrai du faux et le bien du mal, l'homme n'a à sa disposition que cette lumière intérieure de l'évidence, qui peut être vive ou vacillante, mais qui l'éclaire toujours. La raison qui décide en dernier ressort dans tout ce que nous pouvons connaître, est donc souveraine.

En établissant la liberté et les droits naturels comme le fondement de l'ordre social, le libéralisme repousse logiquement tout système philosophique qui n'admet dans l'homme que des lois fatales, ainsi que toute doctrine religieuse qui dénie à la raison humaine le pouvoir de découvrir la vérité par ses seules forces. Il reconnaît, au contraire, l'existence, pour l'individu et pour la société, d'un idéal de perfection que la science peut déterminer et qui s'impose à la volonté de tous. Cet idéal n'est pas celui que les sensualistes et les matérialistes attribuent à l'imagination et qui n'est qu'une création de notre faculté poétique; c'est un élément constitutif, essentiel et inné de la force qui pense et veut en nous. Prendre la liberté pour principe de gouvernement, c'est donc professer une philosophie déterminée, c'est confesser sa foi dans une lumière intérieure, que nous nommons la conscience et la raison naturelle, et qui fait connaître à tout homme la vérité et le devoir, les lois de sa nature spirituelle et les véritables conditions de l'ordre dans la société.

Proclamer l'égalité de tous devant la loi, comme une conséquence directe de la liberté, c'est encore admettre une doctrine parfaitement définie sur l'homme et sur la société. Physiologiquement les hommes ne sont point égaux; leurs besoins, leurs forces, leurs organes de l'intelligence eux-mêmes diffèrent. Si donc ils sont inégaux devant la nature qui les traite différemment, pourquoi seraient-ils égaux devant la loi que font les hommes? Celle-ci n'est légitime que par sa conformité à la loi naturelle; or, si cette loi n'est autre que celle de la nature physique de l'homme, l'inégalité est son principe et l'égalité devant la loi dans la société devient absurde et injuste. Le libéralisme qui veut l'égalité des droits pour tous, admet donc implicitement qu'il y a autre chose dans l'homme que les lois physiologiques qui

gouvernent les besoins et les instincts de son corps. Ce qui rend tous les hommes égaux, c'est l'idéal de perfection qu'ils portent en eux et qu'ils doivent réaliser. Cet idéal étant un et identique pour tous, à quelque race qu'ils appartiennent et quelle que soit la différence de leurs besoins, de leurs forces et de leurs aptitudes physiques, puisqu'il est absolu, les droits et les devoirs naturels qui en découlent sont les mêmes. Tous dans la société ont le même droit aux conditions générales du développement de leurs facultés; aucune limite ne peut être posée, à l'avance, à ce développement. La loi positive ne fait donc que consacrer l'égalité fondamentale de la conscience et de la raison dans tous les hommes, lorsqu'elle refuse de faire aucune distinction entre les citoyens en considération de leurs forces physiques, de leurs besoins corporels, de leur race et même du développement de leur intelligence, tant qu'il ne s'agit pas de leur conférer des fonctions publiques.

La souveraineté du peuple, le droit à la sécurité et, dans une certaine mesure, le droit à l'assistance publique, avec les devoirs qui en dérivent, impliquent une solidarité entre tous les membres de la société. Mais solidarité, le mot l'indique, veut dire unité reliant les divers éléments d'un tout, non pas extérieurement, mais intimement, de façon que tous soient affectés par les modifications de chacun d'eux. Dans de certaines limites, chaque citoyen souffre du tort que l'on fait aux autres, partage le bien ou le mal qu'ils éprouvent. Il serait absurde de prétendre que cette unité est corporelle. Elle est donc purement morale. Ce qui fait l'unité du genre humain, c'est le fond commun qui se révèle dans la conscience, dans la pensée et dans les sentiments de tous les hommes. Le libéralisme, en proclamant la souveraineté de la nation, la bienfaisance publique et l'obligation pour tous de participer à la

défense commune, reconnaît donc encore l'unité morale de l'espèce humaine.

Le gouvernement de l'opinion publique l'implique également. S'il n'y avait pas de principes communs dans toutes les intelligences et si la vérité, une et identique à elle-même, ne s'imposait pas à tous, une opinion commune ne saurait se former ou ne serait que le concours fortuit et momentané des volontés individuelles. Elle ne saurait persister dans une voie déterminée et il y aurait folie à s'en remettre à elle pour régler les affaires de la société. Les libéraux doivent donc admettre l'identité fondamentale de la raison humaine et l'unité de la vérité.

La perfectibilité indéfinie de l'homme et de la société, c'est-à-dire le progrès, inséparable de la liberté dans les doctrines du libéralisme, repose, de son côté, sur le devoir pour tous de se rapprocher sans cesse d'un type de perfection absolue, accessible à la raison humaine. Le progrès serait un vain mot, en effet, s'il n'avait pas de but; il ne serait plus que le hasard, si la raison n'était pas appelée à éclairer la route que l'humanité doit parcourir. Progrès et poursuite d'un idéal de perfection sont choses synonymes; sans cela comment saurait-on si l'on avance ou si l'on recule? Or, l'idéal de perfection n'est rien s'il n'est absolu, puisque, sans ce caractère, il ne saurait engendrer l'obligation morale ou le devoir, et donner un but certain au développement de l'homme et au progrès de la société.

Enfin, le libéralisme en ne consultant que les lumières de la raison humaine ou de la science pour établir les lois et les institutions, élimine de l'organisation sociale toute donnée d'une révélation réputée surnaturelle. Les lois qui ordonnent, permettent ou défendent certains actes, n'empruntent rien, dans le système du libéralisme, aux religions positives et aux morales dogmatiques. La distinction du bien et du mal, base de ces lois, et la

détermination des droits et des devoirs positifs se font d'après une règle antérieure à toute convention et reconnue la même pour toutes les consciences et toutes les intelligences, c'est-à-dire d'après une règle intérieure, idéale et absolue.

Ainsi, unité de la vérité, identité de la nature morale de l'homme, idéal de perfection absolue saisissable par la raison humaine et d'où découlent les droits et les devoirs naturels, l'égalité des droits et la perfectibilité des individus et de la société, tels sont les fondements de la doctrine libérale.

C'est à bon droit que le libéralisme prétend qu'il existe une organisation politique et sociale naturelle ; que la raison humaine est capable de la découvrir par ses seules forces, et que la volonté de tous peut la réaliser. Mais l'ordre que la liberté a la puissance de créer dans la société, n'est pas, comme dans une ruche d'abeilles, le produit d'un instinct aveugle et mécanique, non entravé dans son action ; il est le résultat d'une force qui pèse des motifs et qui choisit, qui délibère et qui se détermine d'après une règle qu'elle porte en elle-même. Cette règle est la même pour toutes les intelligences. Le libéralisme proclame que les principes sur lesquels il s'appuie ont une valeur absolue, non pas en ce sens qu'ils seraient nécessairement appliqués chez tous les peuples laissés libres, quel que soit le degré de développement intellectuel et moral auquel ils sont parvenus, chez ceux qui n'obéissent qu'aux passions et aux instincts grossiers du corps, comme chez ceux qui savent les dominer et consulter la raison ; mais en ce sens qu'ils sont les mêmes partout où celle-ci fait écouter sa voix. Ces principes ne sont, en effet, qu'une application de la notion absolue de justice à toutes les relations des hommes en société, et cette notion, bien qu'elle puisse être obscurcie par les préjugés et les

passions, est la même chez tous les peuples. Elle a été formulée dans ces maximes de morale universelle : « Rendez à chacun ce qui lui appartient. Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. » Or, ces maximes reposent elles-mêmes sur la conception d'un but idéal de perfection assigné au développement intellectuel, moral et physique de l'homme. Nous avons vu que c'est de ce but idéal que résultent ses droits et ses devoirs naturels, et, comme il ne saurait y avoir d'obligation et d'exigibilité quant à l'emploi des moyens pour réaliser l'idéal de perfection, si cet idéal n'est pas absolu, indépendant de notre volonté et de celle d'autrui, il en résulte que le libéralisme, en affirmant qu'une organisation sociale doit résulter de la liberté ou de l'exercice des droits naturels, proclame, par cela même, l'existence de l'absolu au fond de la conscience et de la raison humaine.

Le libéralisme aboutit ainsi à reconnaître que la raison individuelle est en communication intime et directe avec l'absolu. C'est ce qui explique la confiance qu'il a en elle, lorsqu'il érige en règle le gouvernement de la société par l'opinion publique. Or, la communion de la raison individuelle avec l'Absolu, c'est le principe même de la Religion naturelle.

En affirmant aussi que les droits et les devoirs de l'homme, l'idéal de perfection et les conditions de l'ordre dans la société sont déterminables par la raison humaine, le libéralisme professe en outre le Rationalisme, qui est le système d'après lequel il n'y a pour nous, dans toutes les voies de notre activité, d'autre lumière et d'autre guide certain que la raison ou la faculté de l'absolu.

Nous pouvons en conclure que le libéralisme, qui est la politique de la liberté individuelle et du perfectionnement continu de la société, repose, par tous ses principes, sur la philosophie, la morale et la religion de l'idéal

absolu que nous trouvons en nous, dans notre conscience et dans notre raison. Il n'est donc ni l'indifférentisme, ni l'athéisme, ni le matérialisme, comme le prétendent les défenseurs du catholicisme romain.

*
* *

Il y a encore beaucoup de libéraux qui n'aperçoivent pas la relation des principes politiques du libéralisme avec le rationalisme philosophique, moral et religieux, et qui ignorent ou nient l'influence considérable que les idées abstraites et les dogmes religieux exercent sur les faits et sur l'organisation sociale. Il en est d'autres qui comprennent cette influence, mais qui admettent que les idées les plus contradictoires peuvent coexister dans la pensée et cependant produire de bons résultats dans la société, parce que la vie, disent-ils, n'est pas la logique et se compose de faits qui se contredisent souvent, mais qu'il faut savoir accepter malgré les protestations de la raison. Les uns et les autres sont partisans de la *séparation* des idées religieuses et des idées politiques ; ils se contentent, dans le gouvernement de la société, de quelques formules du libéralisme pratique, sans chercher à en pénétrer le sens et à établir un accord entre elles et les croyances religieuses. Cette théorie très-commode et qui flatte la paresse d'esprit du grand nombre, est celle qui est aujourd'hui le plus généralement admise et appliquée. Il en est résulté des situations fausses que l'on ne parvient le plus souvent à maintenir qu'à l'aide d'expédients et de compromis, qui laissent agir sans obstacle les idées les plus contraires aux principes libéraux et les plus dangereuses pour l'ordre public. Nous devons donc l'examiner avec soin.

Voici comment ses partisans l'ont exposée et lui ont donné une apparence de bon sens et de raison pratique qui a séduit beaucoup d'esprits.

Le libéralisme, disent-ils, est un système politique et non une doctrine philosophique ou religieuse ; il a pour objet le droit, l'organisation de la société et de l'État, mais non la morale et le perfectionnement de l'individu. Il proclame la séparation de la politique et de la religion, de l'État et des églises. Il doit rester ouvert à tous les cultes comme à toutes les écoles philosophiques. Son but est avant tout de défendre l'État contre les tentatives d'empiétement des églises.

Ils en concluent que les libéraux doivent s'interdire toute discussion des croyances religieuses. Les libéraux, disent-ils, doivent se garder d'alarmer les consciences et de mériter l'accusation de vouloir détruire un culte au profit d'un autre ou au profit de l'irréligion. Ils doivent entourer du même respect toutes les convictions et toutes les manifestations extérieures de celles-ci. Leurs efforts doivent se borner à établir un pouvoir suffisamment armé pour résister aux conséquences politiques attentatoires à la liberté, que l'on essaie de tirer aujourd'hui de certains dogmes religieux, que l'on essaiera demain peut-être de déduire de certaines doctrines philosophiques. Quant au progrès des idées, c'est une affaire purement individuelle ; le libéralisme ne doit pas aller plus loin qu'une confiance générale dans la force de la vérité pour soumettre toutes les intelligences à son empire.

Telles sont les opinions qui ont cours sur le but et les moyens d'action du libéralisme. Elles ont suffi jusqu'ici pour assurer ses premiers pas dans le monde, mais on doit se demander si l'on peut s'en contenter encore depuis que les doctrines ultramontaines se sont affirmées avec éclat et ont entrepris une lutte ouverte contre les institutions modernes. Nous devons voir si elles ne contiennent pas quelque confusion restée inaperçue, qui paralyse son action et compromet son avenir. C'est une question

vitale. Son extrême importance nous oblige à établir les faits et les principes avec précision, et à soumettre à une nouvelle vérification les déductions qu'on en a tirées.

Le libéralisme est sans doute un système politique; son objet propre est le domaine juridique et l'organisation de l'État; mais n'y a-t-il pas, dans la nature même des choses, une union intime, indissoluble entre le droit et la morale, et l'État libéral peut-il négliger celle-ci sans compromettre celui-là? Si l'État a, à la fois, un but juridique et un but moral, quelle est l'étendue de celui-ci et quels sont les moyens légitimes que le pouvoir civil peut employer pour l'atteindre? Telles sont les questions dans lesquelles se résume le débat.

Selon la doctrine du libéralisme, l'homme est chargé de réaliser lui-même l'idéal que lui révèlent sa conscience et sa raison. De son devoir de perfectionnement découlent ses droits. Le droit, en effet, c'est ce que chacun peut exiger d'autrui pour se développer et réaliser les fins de son existence. L'idéal de perfection étant le même pour tous, les droits sont nécessairement égaux. Ils ont une base fixe et immuable; ils ne dépendent ni de l'opinion, ni des conventions, ni de la réciprocité; les hommes ne les créent pas, ils les découvrent, les proclament et les font respecter. Ils sont naturels comme les devoirs que dicte la conscience. Mais il y a des droits purement moraux et d'autres que l'on peut exiger par la force; le droit à la reconnaissance pour un service rendu est de la première espèce, la liberté de disposer des fruits de son travail est de la seconde. Ce sont les droits exigibles qui font l'objet des lois positives dans une société régulière. L'État ou le pouvoir coërcitif est institué pour les garantir à chacun; il doit employer à les défendre la force collective, afin d'éviter les abus toujours à craindre de la force individuelle.

L'État, comme pouvoir coërcitif, n'a donc point à inter-

venir dans le domaine privé du développement individuel; il doit se borner à assurer à chacun une certaine sphère d'action égale pour tous. L'individu est libre pour le mal comme pour le bien, sous sa responsabilité, laquelle existe d'abord devant sa conscience, ensuite devant la loi pénale, s'il sort de la sphère qui lui est garantie et s'il porte atteinte au droit d'autrui. Comme on le voit, le fondement du droit juridique ou exigible est le même que celui du droit moral; tous deux reposent sur le devoir que nous impose la conscience; mais le domaine du premier est plus restreint et il se fait respecter par des moyens qui sont interdits au second, sans être privé de ceux que possède celui-ci.

Mais, si l'État a pour mission essentielle de garantir à chacun sa liberté, il n'en résulte pas qu'il n'ait point à rechercher ce qui est bien ou mal en soi, pour établir les lois et pour les appliquer. Le prétendu principe de la réciprocité, forme nouvelle de la loi barbare du talion, ne saurait plus être invoqué dans la société moderne. La loi ne peut pas permettre que l'on vole le voleur, ou que l'on soumette à la torture l'assassin qui a torturé sa victime. Le législateur doit se demander ce qui est bien et juste selon la raison, en d'autres termes, il doit avant tout consulter la morale.

Si le droit de punir, auquel se réduit en définitive la souveraineté dans la société, n'était que le droit de légitime défense prolongé, comme quelques-uns le prétendent, toutes les infractions devraient être réprimées de la même manière ; il ne s'agirait jamais que d'empêcher matériellement l'agresseur de renouveler son attaque, jusqu'à ce qu'il ait donné des garanties morales suffisantes. L'échelle des moyens coërcitifs, — nous ne disons pas l'échelle des peines, car, dans ce système, on ne conçoit pas la répression avec le sens que l'on a donné à ce mot, — l'échelle

des moyens coërcitifs serait établie d'après la durée certaine ou présumée de l'intention de nuire, quelles que soient la gravité du fait dommageable et la perversité morale de l'agent. Le moindre délit devrait entraîner la prison perpétuelle si l'on avait la certitude que celui qui l'a commis a l'intention de recommencer.

Ce ne sont point là les règles qui guident les pouvoirs publics dans l'établissement et dans l'application des peines. On tient compte de la perversion morale de l'agent, attestée par la nature du fait qui a porté préjudice à autrui. Les moyens de répression sont de véritables peines; l'État, dans les limites que lui trace le but de son institution, punit en raison du mal moral manifesté par la gravité des crimes et des délits. Et il ne s'agit plus, comme dans l'ancien droit, d'une vengeance ou de la rétribution du mal par le mal ; l'État moderne s'inspire d'une pensée plus élevée ; la peine a pour but, outre l'intimidation de tous, l'amendement du coupable. L'échelle des peines et la latitude laissée au juge dans leur application, n'ont d'autre raison d'être que de permettre de les proportionner à l'intention mauvaise. La proscription des peines irrévocables et un meilleur régime des prisons sont demandés aujourd'hui dans l'intérêt de l'amélioration morale des condamnés. L'État, lorsqu'il réprime les crimes et les délits, n'a donc en vue ni la vengeance dans le sens du matérialisme social de l'antiquité, ni la seule défense des droits individuels ou collectifs dans celui de l'individualisme moderne, mais la sécurité publique par l'intimidation et par l'amendement des coupables, d'après une conception du bien et du mal dans l'ordre moral.

Il n'est donc pas exact de dire que l'État, tel que l'entend la doctrine libérale, n'a d'autre but que la stricte justice et la défense purement extérieure de la liberté assurée à chaque citoyen pour lui permettre de travailler, sous sa responsabilité, à son développement intellectuel,

moral et matériel. Par la force des choses, l'État doit avoir une doctrine morale.

Mais ceci apparaît surtout quand on considère les mesures préventives que doit prendre, également par la force des choses, l'État libéral. Nous voulons parler de l'enseignement public. La théorie individualiste dénie à l'État le droit d'établir un pareil enseignement, et elle est défendue en cela par le parti catholique, qui sait de quelle importance est l'instruction du peuple pour le gouvernement d'une nation. Mais cette théorie exclusive n'a pas prévalu, les libéraux l'ont repoussée dans l'intérêt général et au nom des principes les mieux établis.

Si l'État doit sauvegarder la liberté de tous les citoyens, ne tombe-t-il pas sous le sens qu'il doit, dans ce but même, faire tout ce qu'il peut afin que chacun soit assez éclairé pour user de sa liberté sans nuire à autrui et concourir au progrès de la société? Dès lors, l'instruction du peuple est le principal besoin d'une société organisée d'après les principes du libéralisme. L'établissement d'un enseignement public entre donc dans les attributions de l'État libéral comme une conséquence de sa mission. Liberté et instruction sont choses corrélatives.

Quel doit être l'enseignement de l'État dans une société libre? Évidemment, il doit être à la fois scientifique et moral. Ce n'est pas la seule connaissance de la grammaire, de l'arithmétique et de quelques éléments de physique, d'astronomie, d'histoire naturelle et d'hygiène qui apprendrait à l'enfant ses devoirs dans la société et l'usage qu'il doit faire de sa liberté. Il ne suffirait pas non plus de lui donner des notions de droit politique ou constitutionnel, car l'État a intérêt à ce qu'il connaisse non-seulement ses devoirs de citoyen, mais aussi ses devoirs d'homme privé et de membre de la famille. C'est donc la morale tout entière que l'État doit faire enseigner dans les écoles publiques.

Mais ici se présente une nouvelle question. Il y a bien des systèmes de morale; les religions positives et les écoles philosophiques en ont qui diffèrent considérablement entre eux par leurs principes et par les conséquences qu'elles en tirent. Les religions fondent leurs morales sur des vérités qu'elles prétendent révélées miraculeusement. Les écoles philosophiques font dériver les leurs de vérités établies par la seule raison humaine, mais les unes invoquent l'idéal de perfection et le devoir, les autres le seul intérêt, d'autres encore la liberté, la réciprocité, l'honneur ou la dignité personnelle. L'État libéral peut-il admettre indifféremment ces morales dans l'enseignement public ? Évidemment non : car comment son but serait-il atteint, s'il laissait enseigner une doctrine qui nie la légitimité de l'usage de la raison humaine pour parvenir à la connaissance de nos droits et nos devoirs, alors que les institutions et les lois reposent sur elle seule ? Il y aurait là une contradiction flagrante ; l'État libéral irait contre son but et trahirait sa mission s'il faisait enseigner dans les écoles publiques une morale dogmatique irrationnelle, basée sur une révélation surnaturelle et sur le mépris de la raison humaine. Il en serait de même de toute morale philosophique qui aboutirait à la négation des droits naturels sur lesquels se fondent les institutions modernes. L'État fera donc enseigner la morale du devoir et de l'idéal rationnel, c'est-à-dire la morale naturelle. Il s'adressera à cet effet à ceux qui ont étudié la philosophie morale.

Presque tout le monde, nous le savons, se croit compétent en ces matières, et, l'esprit d'innovation aidant, on a vu en ces derniers temps éclore du cerveau de docteurs en médecine, d'ingénieurs, de littérateurs ou de lexicographes, de nouveaux systèmes de morale, auxquels il ne manquait qu'une chose, la connaissance des lois de la conscience humaine. La morale naturelle est une sci-

formée depuis Socrate, comme l'astronomie est formée depuis Copernic. Elle peut se développer encore, mais ses principes fondamentaux sont définitivement acquis. On sait aujourd'hui ce que valent les attaques dont elle a été l'objet au profit de la révélation et du matérialisme. L'État exclura donc de l'enseignement public les systèmes de morale basés sur la révélation et sur le matérialisme, au même titre qu'il en exclut l'astronomie de Ptolémée, et, si les catholiques et les matérialistes se plaignent qu'on les fait contribuer par l'impôt à payer un enseignement qu'ils réprouvent, on leur répondra que toute religion positive, comme toute opinion philosophique, doit s'accommoder aux vérités acquises de la morale naturelle, de même que tout système d'astronomie doit se conformer à la loi constatée de l'attraction universelle.

L'enseignement de la morale rationnelle et de la science moderne dans les écoles de l'État, n'enlève pas cependant aux citoyens la liberté de l'enseignement. Chacun doit rester libre de créer des écoles privées et d'y faire enseigner tel système de morale qu'il croit utile et vrai; chacun aussi doit avoir la liberté d'envoyer ses enfants aux écoles qu'il préfère. La liberté de l'enseignement doit être respectée tant qu'elle ne dégénère pas en une excitation directe à enfreindre les lois ou à renverser, par la force, les institutions établies. Cette liberté sauvegarde tous les progrès, car c'est en définitive la raison de tous qui juge des lois et des institutions. L'État libéral agirait en opposition avec son principe s'il prétendait se substituer à l'opinion publique ou la façonner à sa guise. Mais il a évidemment intérêt à ce que l'erreur ne se propage pas seule et à ce que les vérités sur lesquelles se fonde l'ordre social et politique moderne, lui soient opposées. Faut-il qu'il se repose de ce soin sur l'initiative privée ? C'est une question dont la solution dépend des

circonstances, mais qui ne détruit pas l'intérêt de l'État, source de son devoir et de son droit.

L'État, dans une société libre, a donc le droit et le devoir de faire enseigner, dans les écoles publiques, la morale naturelle. Or, celle-ci comprend les devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables et envers l'Être suprême. C'est à la partie de la morale qui s'occupe des devoirs de cette dernière espèce que l'on a donné le nom de morale religieuse ou doctrine de la religion naturelle. On peut admettre, sans doute, quelque étrange que paraisse cette opinion au point de vue philosophique, que la religion naturelle ne suffit pas à l'homme ; mais la connaissance en est indispensable au maintien des institutions libres, et dès lors l'État doit faire enseigner les principes de la morale religieuse, en même temps que la morale individuelle et la morale sociale. Ces dernières, d'ailleurs, ne trouvent qu'en eux une base solide. Il va de soi que l'enseignement de la vérité morale et religieuse comporte, en outre, la réfutation des erreurs que contiennent les religions positives et les systèmes philosophiques.

Ici se présente le principe libéral de la séparation de l'État et des églises, le plus important de tous, quoique très-mal compris encore. Il a donné lieu à des confusions qui ont servi de prétexte à l'Église catholique pour demander des priviléges, et aux libéraux pour se renfermer dans l'inaction devant la marche envahissante des idées ultramontaines. Ce principe doit se concilier avec celui de l'égalité de tous devant la loi et avec l'enseignement de la morale et de la religion naturelles dans les écoles de l'État.

La séparation de l'État et des églises a un double fondement: d'une part, le rationalisme politique ; de l'autre, le spiritualisme religieux. L'État ne consulte que la raison naturelle pour établir les lois et les institutions sociales.

il ignore les règles de conduite que les églises tiennent pour des vérités révélées. Mais l'union intérieure et purement spirituelle de l'homme avec l'Être suprême, échappe à son action. De plus, si des citoyens croient que cette union intérieure a besoin, pour se fortifier, d'une association permanente entre ceux que rapprochent les mêmes croyances, et d'un secours surnaturel institué par la divinité, l'État ne peut, sans porter atteinte à la liberté de conscience, intervenir dans les affaires intérieures des églises qu'ils créent pour organiser cette association et administrer ce secours.

On voit par là que le principe libéral de la séparation de l'État et des églises n'a d'autre but que d'empêcher celles-ci de s'emparer du pouvoir civil et l'État d'intervenir, par la contrainte matérielle, dans leurs affaires intérieures. Il n'est pas méconnu lorsque l'État se borne à faire enseigner, dans l'intérêt de l'ordre social, les vérités morales et religieuses établies par la raison, et qu'il laisse détruire, par la discussion des idées, les erreurs nuisibles à la liberté, que contiennent les religions positives. Au fond, il n'y a de séparation qu'entre la foi aveugle et la science ; l'État libéral accomplit sa mission lorsqu'il consolide la liberté par l'enseignement de la morale scientifique et de la religion naturelle, et qu'il la protége contre les déductions politiques et sociales d'une révélation prétendue surnaturelle.

Il n'est donc point exact de dire que le libéralisme n'a pas à s'enquérir des idées religieuses ou philosophiques qui existent dans les esprits, et qu'il n'y a aucun danger à laisser propager sans réfutation des erreurs telles que la morale de l'histoire sainte et la politique du syllabus.

*
* *

Les libéraux qui nient l'influence des idées religieuses sur l'organisation sociale commettent une grave erreur.

Toutes les religions ont des conséquences politiques qui passent inévitablement dans les faits. Le temps, ce grand logicien, très-lent en général dans ses opérations, parce qu'il doit tenir compte de la liberté humaine, les en déduit avec une rigueur mathématique. Les idées religieuses sont antérieures aux idées politiques, la notion de Dieu ou de l'absolu étant essentielle à l'esprit humain et sans elle l'homme étant incapable de penser la moindre chose. La manière dont un peuple conçoit la divinité s'impose à la civilisation qu'il produit, c'est un idéal qu'il poursuit sans cesse; ce n'est pas, comme le croient les matérialistes, sa civilisation qui engendre sa religion. La concordance parfaite des institutions politiques et sociales des peuples avec leurs croyances religieuses est une loi constante de l'histoire, à laquelle les sociétés modernes ne sauraient échapper. Il importe de mettre cette vérité dans tout son jour.

Nous ne croyons pas, sans doute, avec l'école historique et l'école positiviste, qu'il faille chercher exclusivement dans le passé de l'humanité, l'explication de sa situation présente, et que la conscience et la liberté humaines n'introduisent pas dans son développement des éléments nouveaux qui en changent parfois complétement le cours. Ce qui ne s'est pas vu dans le passé peut fort bien se montrer dans l'avenir. La proclamation des droits naturels a été un fait nouveau à la fin du siècle dernier, et ce n'est qu'à la lumière de la doctrine sur laquelle ils se fondent, que nous pouvons apprécier sainement aujourd'hui les faits antérieurs de l'histoire. Ce n'est pas à une simple évolution historique qu'est due la Révolution française; c'est à l'influence des idées philosophiques. Les peuples ont été éclairés sur leurs droits par les travaux des penseurs, et ils ont voulu que ces droits fussent reconnus; c'est dans ce but qu'ils ont lutté contre les traditions et les préjugés. Jamais,

sans ces travaux, ils n'auraient aperçu les abus dont ils souffraient, ou bien ils les auraient crus inhérents à la nature humaine ; ce fait se remarque chez tous les peuples plongés dans l'ignorance : ils restent dans la servitude, courbés sous le joug du despotisme. Il y a incontestablement des forces fatales ou inconscientes qui agissent dans l'humanité, mais ce ne sont point les seules ; les forces conscientes et rationnelles y exercent une influence qui va sans cesse en augmentant. La théorie exclusive de l'école historique et de l'école expérimentale est donc erronée. Mais les faits historiques peuvent être très-utilement invoqués à l'appui des lois morales découvertes par l'étude directe de l'esprit humain. On a eu trop souvent le tort de le méconnaître, et sans tomber dans l'excès contraire, où l'on est aujourd'hui entraîné, il faut restituer à la preuve historique la place qu'elle doit occuper dans les sciences morales et politiques. C'est donc à titre de confirmation du lien logique qui existe entre les idées religieuses et certaines institutions politiques et sociales, que nous voulons montrer dans l'Histoire la loi constante de l'organisation des sociétés sur le modèle des croyances religieuses.

Avant l'établissement des sociétés régulières, nous trouvons partout l'état patriarcal. Nous le voyons accompagné d'une vague notion de la divinité, d'une sorte d'indétermination de l'idée de Dieu, laquelle a été traduite par la qualification de Dieu innommé, conservée au fond de presque toutes les religions de l'antiquité. Le dieu est conçu à la fois comme un Père et comme un Maître. Le pouvoir civil, dans les sociétés naissantes, s'est établi d'après ces idées qui seules nourrissaient alors la pensée humaine.

L'idée de la divinité est restée indéterminée chez les Chinois, et l'État s'est organisé sur le modèle de la famille patriarcale. Comme tous les peuples primitifs, ils ont sym-

bolisé l'idée divine et la conscience humaine par la lumière; puis ils se sont attachés au symbole et ils ont cherché dans le ciel l'explication des problèmes de la conscience, de la distinction du bien et du mal et de la destinée humaine. De même que le ciel et la nature tendent à un état où toutes les forces se font équilibre, c'est-à-dire au juste milieu, l'humanité trouvera son bonheur dans l'immobilité. La Chine est le pays du milieu, le céleste Empire; elle doit s'isoler des autres nations dont le contact est impur. L'Empereur, le fils du ciel, est à la fois un Père et un Maître. Il est chargé de conduire son peuple; mais il est aussi responsable de ses maux. Tous ses sujets doivent avoir pour lui une piété filiale; leur premier devoir est l'obéissance absolue à ses ordres. Une religion dans laquelle l'idée de Dieu est réduite au minimum, devient une sorte de rationalisme où domine la morale, mais une morale étroite et matérialiste. Les secrets du ciel sont révélés par les écrits des sages; la grande occupation de l'homme doit être d'en pénétrer le sens. Les savants sont seuls dignes de participer au gouvernement du peuple; mais tout leur savoir se résume dans la connaissance de l'écriture. On voit que l'immobilité de la Chine, le despotisme de l'empereur, la soumission superstitieuse de ses sujets et le gouvernement des lettrés dérivent directement des idées religieuses.

L'Inde, à l'époque du vague polythéisme naturaliste des Védas, n'avait d'autre organisation que celle de la tribu patriarcale. Il n'y avait pas de prêtres; le père de famille était à la fois le sacrificateur et le chef temporel. Lorsque l'idée de Dieu a commencé à se déterminer chez les Hindous, elle les a conduits au panthéisme. Pour expliquer la diversité des choses, ils ont admis une division en Dieu, puis une projection de la substance divine hors de lui. C'est le système des émanations. L'État s'est

établi sur ce modèle ; le régime des castes est la conséquence immédiate des émanations décroissantes du dieu ; la conquête, la diversité des races et la division des fonctions, auxquelles on a attribué ce régime, n'en sont que des causes secondaires. La caste dominante est celle des prêtres, parce que seule elle peut faire les sacrifices selon les formules sacramentelles. L'importance extrême attachée par le peuple aux sacrifices et le privilége de la caste sacerdotale conduisent à la suprématie des brahmanes sur les rois et les guerriers, c'est-à-dire à la théocratie. La terre appartient au dieu ; les hommes n'en ont qu'une possession temporaire. Toute la morale et toute la législation ont pour but le maintien des castes. La naissance dans les castes inférieures et la souffrance physique sont considérées comme une conséquence de fautes ignorées, commises dans une existence antérieure. L'homme doit aspirer à l'absorption en Dieu. On comprend qu'une nation dominée par ces idées religieuses doit être privée de toute énergie. Son idéal est l'immobilité et la résignation. Aussi l'Inde a-t-elle été facilement subjuguée par tous les peuples qui ont voulu la conquérir.

Le Bouddhisme a opéré une révolution religieuse spiritualiste dans l'Orient, mais c'était une révolution incomplète. L'idée de Dieu y est négligée, au point qu'on a cru y voir une religion sans dieu. L'idéal proposé à l'homme n'est pas le développement de toutes ses facultés ou la perfection ; c'est l'inaction et l'anéantissement, ce que l'on a nommé le *nirvâna*. Pour échapper au mal et à la souffrance, l'homme doit se détacher des choses extérieures et s'absorber dans la contemplation intérieure. Le Bouddhisme a rencontré dans cette voie une morale assez pure, qui, sur bien des points, ressemble à celle du stoïcisme et du christianisme ; mais il a abouti à l'ascétisme et à tous les abus de la vie monacale. Il a énervé les peuples qui l'ont adopté, parce qu'il tend à détruire le sentiment

de la justice et celui de la personnalité humaine. Il a eu, par conséquent, peu d'influence sur leur organisation politique et sociale antérieure. Il n'est parvenu à changer, en effet, ni les institutions de l'Inde, ni celles de la Chine. Mais on doit constater qu'en affaiblissant l'idée de Dieu et des émanations divines, en niant la toute-puissance des sacrifices et des formules religieuses, et en proposant un but que tous les hommes peuvent atteindre, il a produit l'adoucissement des mœurs, inspiré la tolérance et opéré une forte réaction contre le régime des castes.

L'Égypte a reçu de l'Inde sa religion ; elle lui est parvenue en passant par l'Éthiopie après avoir traversé la mer. Nous y retrouvons le panthéisme qui absorbe le dieu dans la nature par la voie des émanations. Mais il y porte l'empreinte des idées grossières des races noires de l'Afrique, qui avaient associé leur conception de la divinité à la représentation des animaux. Toutefois, le panthéisme de la religion égyptienne n'exclut plus tout-à-fait l'idée de la personnalité humaine indépendante. Le spectacle des révolutions de la nature et des astres développe le sentiment de la lutte du bien et du mal dans la vie morale, et lui donne, par son caractère symbolique, une consécration religieuse. Le principe du bien, le brillant Osiris, dans ses incarnations diverses, le Soleil, le Nil, la vie organique, est vaincu pendant quelques mois de l'année par le principe du mal, le noir Typhon, l'hiver et les ténèbres ; l'homme alors doit compter sur lui-même ; il devient quelque chose dans le monde. Mais le dieu ressuscite chaque année au printemps. L'homme aussi doit ressusciter un jour. Son âme est immortelle ; elle passe après la mort dans le corps d'un animal, puis dans un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle rentre dans celui d'un homme. La liberté morale et la responsabilité humaine sont sanctionnées par un jugement divin dans le séjour des morts. La société s'est organisée sur

les deux idées fondamentales de cette religion : le principe des émanations divines et celui de la personnalité humaine. Les institutions politiques et sociales se sont modifiées à mesure que s'est développé le dernier. Les castes ne sont plus absolument fermées, comme dans l'Inde ; elles ressemblent déjà un peu aux corporations du moyen âge. La théocratie est mitigée : le pouvoir civil est partagé entre la caste sacerdotale et la caste guerrière. La royauté est élective, d'abord à la fin de chaque règne, ensuite à l'extinction de chaque dynastie. Les rois cherchent à s'affranchir de l'influence des prêtres. La terre n'appartient plus tout entière à la caste sacerdotale. L'activité de la nation se déploie dans les travaux de la guerre et dans ceux de l'industrie. Les idées d'immortalité, de jugement après la mort et de résurrection se traduisent par des efforts pour réaliser la justice dans les rapports sociaux et par la construction de vastes monuments qui semblent défier le temps. Le despotisme sacerdotal et militaire va en diminuant. Le peuple s'arrache à l'immobilité qu'engendre le panthéisme.

La lutte du bien et du mal ou de la lumière et des ténèbres, qui constitue l'idée dominante de la religion des Perses, produit chez eux une organisation guerrière de la nation. Le Dieu donne naissance à Ormuzd, le principe du bien, et à Arhiman, qui devient le principe du mal. Autour d'eux se rangent d'autres créatures qui forment les deux légions ennemies, celle de la lumière et celle des ténèbres. La lutte de ces deux principes est partout, dans la nature et dans l'homme ; le devoir de celui-ci est de se ranger du côté du dieu bon pour vaincre le génie du mal. C'est Arhiman qui règne chez les peuples noirs et dans les contrées froides ; il y tient Ormuzd enchaîné. La Perse doit aller y délivrer son dieu. De là son esprit de conquête et son organisation militaire, ce qui entraîne une royauté et par suite une théocratie mitigée. C'est

encore Arhiman qui opprime le dieu de la lumière dans les forces désordonnées de la nature. Le croyant doit aussi affranchir Ormuzd par l'art et par l'industrie.

Les populations sémitiques de l'Assyrie, de la Phénicie, de la Syrie et de la Lydie pratiquaient un culte qui s'adressait aux astres considérés comme des manifestations de la Divinité. Le monothéisme, encore peu apparent, était en réalité le fond de toutes les religions sémitiques. Parmi les manifestations de leur dieu, ces peuples s'attachaient surtout à l'action du soleil sur la terre. Par rapport à l'homme cette action est tantôt bienfaisante, tantôt malfaisante. La première se montre dans les productions de la nature et dans la génération des êtres; la seconde, dans les destructions causées par les rigueurs de l'hiver ou par l'ardeur du soleil lui-même pendant l'été. On célébrait, dans des fêtes signalées par une licence effrénée et par la prostitution sacrée, le mariage du Soleil et de la Terre. On imitait l'action dévorante de l'astre du jour et on cherchait à satisfaire la cruauté du dieu par des sacrifices sanglants et d'affreuses mutilations. Ces religions licencieuses et atroces ont produit une dégradation complète chez les peuples qui les ont pratiquées. L'organisation sociale et politique de ces peuples était dérivée de l'idée de lutte que contenait leur religion et qui avait été puisée elle-même dans le spectacle des perturbations du ciel et de la nature. Une aristocratie guerrière partageait le pouvoir avec les prêtres. La forme politique était tantôt la monarchie, tantôt la république. La femme était libre dans ces sociétés et le trône y fut souvent occupé par des reines qui ont laissé un nom glorieux dans l'histoire; elles représentaient dans l'ordre politique l'élément féminin de la divinité. Les moyens de gouvernement étaient la cruauté et les jouissances charnelles. L'aristocratie, jalouse de son pouvoir, faisait régner la terreur. Le

caractère du peuple, suite des idées religieuses et du principe du gouvernement, se distinguait par la dureté et la servilité, par l'égoïsme et la cupidité, par la sensualité et la mauvaise foi.

Les Hébreux eurent pour religion le monothéisme le plus rigoureux. Ils eurent une notion très-précise de la personnalité divine. Ils croyaient que leur dieu leur faisait connaître sa volonté, dans des communications incessantes, par l'organe de leurs prêtres et de leurs prophètes. Ils disaient qu'il avait fait une alliance avec eux et leur avait promis l'empire du monde, s'ils restaient fidèles à ses commandements. De là, chez eux, la confusion de la loi divine et de la loi civile; le décalogue et les autres prescriptions du Pentateuque sont la base de l'État. De là aussi un certain respect de la personnalité humaine. Il y a une royauté ou un pouvoir civil distinct du sacerdoce;, mais il lui reste soumis, parce que les lois de l'Église sont aussi celles de la société. On a donc en fait une théocratie et, avec elle, l'intolérance légale. Les chefs de l'État, les rois ou les juges, sont subordonnés aux prêtres et aux prophètes; la dîme est établie comme institution divine; le blasphème, la violation du repos du sabbat, les actes irrespectueux envers les ministres du culte sont punis de peine sévères. Le dogme de l'unité de Dieu engendre l'idée de l'unité du peuple et du gouvernement, et fait proscrire les castes et l'esclavage; celui de la personnalité de Dieu fait naître le sentiment de la liberté de l'homme ainsi qu'une vague notion du progrès.

En Grèce, le progrès est une conséquence directe de la conception religieuse. Le dieu est conçu à la fois comme multiple dans ses manifestations et comme l'idéal de la nature humaine. C'est le polythéisme anthropomorphique ; le monde des dieux est une œuvre de l'imagination des poètes. L'Illiade est la Bible des peuples

de la Grèce, ils en nourrissent leur intelligence, ils y conforment leurs mœurs et leurs institutions. Ils se représentent leurs dieux non plus sous la forme des animaux ou des choses inanimées, mais comme des êtres semblables à l'homme, doués de raison, de beauté, de sagesse et de volonté, et même ainsi que lui sujets à des passions. La société des dieux est plus parfaite que celle des hommes, mais de même nature. Jupiter en est le chef; il est aussi le père des dieux, ce qui établit entre ceux-ci, sous la diversité de leurs attributs, une sorte d'égalité. La société politique s'organise sur ce modèle; la république remplace la royauté, écho lointain des religions orientales dans la Grèce; puis les cités se réunissent par le lien d'une fédération. L'idée d'égalité se développe et amène d'abord l'aristocratie, puis la démocratie. On discute dans l'assemblée des dieux; on discutera aussi dans les cités. La philosophie fera ses plus belles conquêtes au sein de la liberté, guidée par la seule lumière de la raison. Les institutions politiques et la religion n'y feront pas obstacle. Sans doute, l'intolérance légale subsiste, mais elle est bien moins sévère qu'en Judée et dans l'Orient. Ce n'est que lorsque le réalisme eut envahi la philosophie et que l'on vit dans les dieux de l'Olympe d'anciens rois de la Grèce divinisés par la reconnaissance populaire, que l'on revint à la forme monarchique et que le despotisme macédonien remplaça la liberté républicaine.

Rome, dans l'antiquité, n'a pas eu de religion qui lui fût propre. Sa religion fut l'ensemble de toutes celles du monde ou le panthéon. Sa politique, sa législation, son organisation intérieure ont leur source dans l'unité religieuse, qui est au fond de la réunion de tous les dieux de l'univers au sein de la cité. Cette unité, vaguement conçue d'abord, devenue ensuite un besoin des intelligences, a pour corollaires l'esprit guerrier et l'égalité

civile et politique qui dominent toute l'histoire romaine. Le panthéon doit conduire à la conquête du monde. Quand les romains ont vaincu un peuple, ils lui font croire que ses dieux se sont prononcés en leur faveur, et ils les transportent à Rome; ils s'annexent ainsi les vaincus. Ceux-ci, privés des auspices, deviennent les plébéiens. Les romains qui prétendent posséder seuls le pouvoir de faire des sacrifices agréables aux dieux, forment l'aristocratie. Mais bientôt toute différence s'efface entre les dieux du panthéon; alors les plébéiens réclament, avec le droit des auspices, l'égalité civile et politique, et ils finissent par l'obtenir. Cette égalité est successivement étendue aux latins, aux italiotes, aux habitants des colonies, aux provinciaux, aux affranchis, et elle parvient même à ébranler l'antique institution de l'esclavage; on ne tarde pas, en effet, à assister à des soulèvements d'esclaves. Le mouvement plébéien et la transformation du droit civil ont d'ailleurs pour appuis les dieux domestiques, qui semblent donner une consécration religieuse aux sentiments d'individualité et d'égalité. Quant à l'organisation politique, elle suit pas à pas les annexions du panthéon. Lorsqu'on y voit entrer les dieux, d'origine orientale, des premiers peuples vaincus, la Royauté s'établit; l'arrivée des dieux de la Grèce amène la République; l'invasion des divinités de l'Orient fait naître l'Empire. Enfin, l'idée polythéiste dégénérée, qui fait des dieux d'anciens rois divinisés, engendre les débordements inouïs des empereurs, qui se croient des dieux à leur tour, et produit la corruption générale du monde romain.

Le Christianisme, tel qu'il fut constitué par les conciles, et notamment par celui de Nicée en 325, est un habile mélange des idées polythéistes des païens et du monothéisme des hébreux. La Trinité, l'existence du Démon, le péché originel, la rédemption, la divinité du

Christ, le salut par la grâce, la vertu surnaturelle des sacrements, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier, la résurrection de la chair, la damnation éternelle, la foi, l'espérance et la charité en sont les dogmes essentiels. Le Christ apprend aux hommes que tout pouvoir lui a été donné dans le ciel et sur la terre; il transmet ce pouvoir à l'un de ses disciples et, par celui-ci, à son Église. Sa loi doit gouverner le monde entier. St Paul, le second fondateur du Christianisme, enseigne ensuite que la grâce est arbitraire, que les œuvres sans la foi ne sont rien et que tous les pouvoirs émanent de Dieu. Telle est la source de la théocratie universelle que les papes veulent établir, et qu'ils ont été bien près de réaliser au moyen âge. La féodalité repose sur la substitution du droit divin au droit humain ou rationnel que l'évolution romaine avait fait prévaloir. Il faut une investiture pour exercer le pouvoir et pour posséder la terre. Une hiérarchie s'établit dans l'ordre politique comme dans l'Église; on y trouve le suzerain et le vassal, la propriété de la conquête et les fiefs. La grâce arbitraire fait renaître des distinctions qui ressemblent aux castes; les prêtres, les barons, les bourgeois et les serfs sont séparés par des barrières, comme l'étaient dans l'Orient les prêtres, les guerriers, les agriculteurs et les artisans. La propriété féodale entraîne la primogéniture, l'immobilisation ou l'inaliénabilité des biens, les corvées, les redevances seigneuriales et l'inégalité devant la loi. Les idées de la chute originelle, de la rédemption, du renoncement et de la charité engendrent l'ascétisme, la mendicité et tous les abus du monachisme. La source divine attribuée aux pouvoirs de l'Église, amène la dîme, la main morte ecclésiastique et monacale et enfin l'intolérance légale. Les conséquences politiques du christianisme ont pu se déployer librement au moyen âge, parce que les barbares avaient

détruit la civilisation romaine et qu'ils s'étaient soumis eux-mêmes à l'Église en se convertissant à la religion nouvelle.

Les idées païennes introduites dans le christianisme provoquent une première protestation dans l'Islamisme. La religion établie par Mahomet repose, comme le judaïsme, sur l'unité de Dieu. Le sentiment qu'elle inspire n'est pas l'amour de la divinité, mais la crainte. Dieu a choisi Mahomet pour faire connaître sa loi; il promet une récompense charnelle dans une vie future au musulman qui se soumet entièrement à ses prescriptions. La conversion des infidèles par le sabre est une œuvre sainte. Enfin, la polygamie est permise; le prophète en a lui-même donné l'exemple. Telles sont les idées religieuses sur lesquelles les États mahométans se sont organisés. L'idée d'un Dieu unique, personnel et arbitraire engendre le despotisme et le régime du bon plaisir; les musulmans ne comprennent rien aux droits naturels, à la liberté et au progrès; ils sont dominés par l'idée du fatalisme. La conversion par le sabre les pousse à la vie militaire et à la conquête, à la cruauté et aux abus de la force. La polygamie les condamne à une décadence irrémédiable.

Une seconde réaction contre les abus du catholicisme s'est produite au XVIe siècle par la Réforme. Elle s'est faite dans le sens de l'idéalisme outré et du mysticisme que St Paul et St Jean ont introduits dans le christianisme; elle a été une protestation contre le paganisme qui avait envahi l'église catholique. L'action de la grâce divine est exagérée; le mépris du corps, accentué. L'ascétisme y prend la forme du puritanisme. La lecture de la Bible acquiert une vertu surnaturelle, qui remplace celle du sacerdoce et des sacrements dans la religion catholique. L'interprétation de la parole révélée est individuelle, mais elle n'a pas sa source dans la raison

humaine ; elle est inspirée par le Saint-Esprit. Chez les peuples protestants on n'admet pas la séparation de la religion et de la raison naturelle pour organiser, d'après les seules lumières de celle-ci, la société laïque. La loi divine, c'est-à-dire le décalogue et les révélations qui l'ont complété, sert de base à la société civile et politique, comme dans l'antiquité hébraïque. Les protestants, nourris de la lecture de la Bible, prennent pour idéal la théocratie. Mais à la place de l'État subordonné à un prêtre-roi, comme le conçoivent les catholiques ultramontains, ils mettent une religion d'État subordonnée à un roi-prêtre. Ils ne connaissent pas le droit naturel qui dérive de la conscience humaine ; ils n'admettent que des droits fondés sur la révélation ou la tradition, c'est-à-dire sur la volonté de Dieu manifestée par la parole ou par les faits. L'intolérance légale et l'inégalité féodale sont la conséquence logique des deux principes de la réforme : la révélation surnaturelle et la grâce arbitraire ; elles se sont produites chez tous les peuples protestants lorsque des circonstances particulières, et notamment la multiplicité des sectes, ne sont pas venues, comme en Amérique, y mettre obstacle.

Voilà l'enseignement de l'histoire ; elle nous montre que la société s'est toujours organisée d'après les idées religieuses généralement admises. La société moderne semble faire exception à la règle ou la démentir. Il n'en est rien ; en réalité elle la confirme plus fortement que jamais ; elle en est une application directe. Si les institutions libres et égalitaires chez les nations catholiques qui les ont adoptées, sont en opposition avec les dogmes religieux qui condamment toutes les libertés et tendent à l'asservissement du peuple, c'est que le catholicisme n'est plus que la religion apparente de ces nations, et que leur véritable religion c'est déjà le rationalisme.



La société moderne et le libéralisme sont nés de la philosophie du XVIIIe siècle et datent de la révolution française. Celle-ci est due à un mouvement d'idées qui n'a rien de commun avec celui qui a produit les constitutions des colonies anglaises en Amérique au XVIIe siècle et les révolutions des Pays-Bas et de l'Angleterre. Ces constitutions et ces révolutions se rattachent, en partie du moins, à des croyances du protestantisme et à quelques traditions ravivées par elles. Les libertés publiques y apparaissent, en général, comme des priviléges étendus à tous les chrétiens, non comme des droits naturels indépendants des convictions religieuses. Pour les établir on a invoqué la révélation et la rédemption. Le Christ, a-t-on dit, est mort pour affranchir de la servitude du démon tous les hommes qui croiront en lui; par conséquent tous les chrétiens doivent être libres. La religion chrétienne est donc la base de l'État dans ces pays, et l'intolérance légale en est la suite nécessaire. Toute autre est l'origine de la révolution française. La déclaration des droits de l'homme s'appuie sur la seule raison humaine, elle n'invoque aucun dogme religieux.

Le mouvement d'idées qui a présidé en France à la naissance des institutions modernes est dû à Voltaire et à Rousseau, à l'Encyclopédie et à la franc-maçonnerie. Ce mouvement s'est propagé jusque dans les dernières couches de la société, grâce à un concours de circonstances favorables. C'est ainsi que la France au siècle dernier est devenue rationaliste ou voltairienne. L'admirable clarté de l'esprit français a fait pénétrer la vérité partout. La philosophie du XVIIIe siècle a pu errer sur bien des points et admettre, par contradiction, le sensualisme; mais elle partait de la souveraineté de la

raison et professait le déisme, la morale naturelle et la politique libérale. C'est dans l'Encyclopédie qu'on la trouve le mieux exposée avec ses conséquences sociales et politiques.

La véritable religion de la France, au siècle dernier qui a vu naître le libéralisme et les institutions modernes, était la profession de foi du vicaire savoyard. C'était le rationalisme religieux, ou la doctrine qui admet l'existence de Dieu, sa personnalité et sa providence, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, la liberté et la loi morale démontrées par les seules forces de la raison humaine. C'était aussi le culte du cœur, l'adoration en esprit et en vérité, la sincérité et la pratique de la vertu substitués aux dogmes et aux cérémonies ou ridicules ou absurdes des religions qui se prétendent révélées. La grande révolution philosophique de Descartes, opérée au XVII[e] siècle par le rappel de la pensée à elle-même, s'est poursuivie au XVIII[e] siècle dans l'ordre politique. « Descartes, a dit d'Alembert dans le discours préliminaire de l'Encyclopédie, a osé montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité,... et, en préparant une révolution éclatante, il a jeté les fondements d'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pu voir établir. » Mais ce que Descartes n'avait pas fait et ce qui était indispensable pour rendre possible la révolution sociale, les philosophes du XVIII[e] siècle l'ont entrepris : ils ont professé la religion naturelle. C'est d'elle qu'est sortie, comme une conséquence directe et immédiate, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, base de la société moderne et du libéralisme.

La liberté et les droits de la raison humaine, reconnus dans le domaine religieux, ne pouvaient manquer, en effet, d'être revendiqués dans la société civile et politique. La société, disent les encyclopédistes, doit être

sécularisée; le but de l'État n'est pas d'aider l'Église à préparer l'homme pour la vie future, mais de travailler au bien présent, au bonheur de tous. Le pouvoir, pour être légitime, ne peut avoir d'autre origine que le consentement des membres de la communauté. Le principal avantage de la société organisée est l'exercice assuré de la liberté, parce que, sans la liberté, le bonheur est banni des États. Il y a des droits antérieurs et supérieurs à toutes les législations, et l'État n'existe que pour garantir et protéger ces droits individuels que les citoyens tiennent de leur nature d'êtres raisonnables et libres, responsables de leurs actes. La division des pouvoirs est la meilleure garantie de la liberté. L'intolérance légale, fruit de la confusion de l'Église et de l'État, doit disparaître et avec elle les atrocités qui ont deshonoré le moyen âge. Pas de véritable liberté sans égalité : plus de monopoles et de priviléges, plus de main morte, plus de corporations industrielles, plus d'exactions sous le nom de ferme des impôts; la loi égale pour tous, mise à la place de l'arbitraire. Telles sont les doctrines politiques vulgarisées par les encyclopédistes et déduites rigoureusement des principes de la religion et de la morale rationnelles.

Jamais l'influence des idées religieuses sur les faits ne fut plus directe, plus décisive et plus prompte qu'au siècle dernier. L'idéal de la raison illumine tous les esprits; à sa clarté les superstitions, les abus de toute sorte, qui avaient tenu pendant des siècles l'humanité courbée sous leur joug, apparaissent à tous les yeux et s'écroulent en une fois. La convocation des États-Généraux est la première victoire des doctrines de l'Encyclopédie; les *cahiers*, qui exprimaient les vœux de toute la France, en sont la traduction populaire. Leur triomphe définitif dans le monde est consacré par la Révolution de 89.

Aujourd'hui le rationalisme a pénétré partout, dans les idées, dans les mœurs, dans les lois, dans les institutions, et jusque dans cette forteresse de l'absolutisme et de la superstition, la religion catholique elle-même. La grande majorité des citoyens, dans les pays catholiques, est composée de rationalistes à des degrés divers, alors même qu'ils se disent encore les enfants soumis de l'Église. Il en est bien peu, en effet, qui acceptent sans restriction ses prétentions séculaires formulées dogmatiquement dans l'Encyclique de 1864 et dans le Syllabus, et qui, par conséquent, ne placent, en quelques points, leur raison individuelle au-dessus de l'autorité religieuse qui se prétend infaillible. C'est un fait que l'on peut aisément constater. D'un autre côté, on comprend vaguement que, sans des croyances religieuses rationalistes, les institutions libres ne sauraient se maintenir, et les efforts que l'on fait pour les défendre aboutissent toujours, qu'on l'avoue ou qu'à ce sujet on se fasse encore illusion, à invoquer les principes de la religion naturelle qui s'imposent à la raison de tous. Il est donc prouvé par les faits, comme il l'a été par le raisonnement, que ces institutions, qui n'ont d'autre but que de garantir aux citoyens l'exercice de leurs droits naturels, dérivent de la morale universelle et de la religion naturelle. Il en résulte que l'organisation libérale des sociétés modernes n'a été possible que parce que cette morale et cette religion sont devenues le fond commun des croyances de la majorité des citoyens.

***

Cette conclusion jette un grand jour sur la situation actuelle des pays catholiques. La lutte qu'on y voit éclater entre les prétentions de l'Église et les tendances

libérales des citoyens, a sa source dans les profondeurs mêmes de la pensée. L'antagonisme de la révélation surnaturelle et des affirmations de la conscience humaine, de la foi et de la raison en matière religieuse, se manifeste par le trouble moral et matériel qui agite la société. Chacun des deux principes tend fatalement à réaliser ses conséquences politiques et sociales. L'Église l'a compris la première et elle n'a pas hésité à déclarer la guerre au libéralisme. Il n'en est point de même des partisans de celui-ci : la plupart reculent encore devant la propagation du rationalisme religieux. De là leur infériorité dans la lutte et les dangers sérieux que courent les institutions modernes.

Cependant, s'il est établi que c'est le rationalisme qui a produit ces institutions, le premier devoir du parti libéral n'est-il pas de donner à celles-ci un fondement solide dans les esprits en propageant ses principes? Seul, le libre examen peut créer l'ordre dans l'humanité, parce que seul il fait découvrir la vérité essentiellement une, la même pour toutes les intelligences. Il n'y a pas d'ordre sans unité. L'organisation à base naturelle de la société doit donc avoir un principe générateur; elle le trouvera dans la notion de l'idéal rationnel de perfection que nous portons en nous. Et cette organisation étant impossible sans la connaissance, ou tout au moins le sentiment général des droits et des devoirs naturels, lesquels ont leur source dans la double notion de l'absolu et de la liberté humaine, il en résulte qu'elle dépend de la diffusion des principes de la morale et de la religion rationnelles.

Les religions positives ne sauraient, au contraire, produire l'ordre dans une société libre; d'abord, à cause de leur diversité, puisqu'elles peuvent s'y établir sans obstacle et y manifester leurs conséquences politiques divergentes; ensuite, parce qu'il leur est impossible de

se substituer complétement à la raison humaine En sorte qu'il y aura toujours des contradictions dans l'esprit d'un peuple chez lequel règnent des religions positives; or ces contradictions qui résistent à l'autorité de la raison parce qu'elles prennent leur source dans la foi aveugle, sont un danger permanent de trouble et de désordre dans la société.

La religion catholique le reconnaît, et, pour établir l'ordre telle qu'elle le conçoit, elle proscrit non seulement toutes les autres religions, mais encore la libre pensée et les institutions qui ont pour but de sauvegarder la liberté. Elle invoque, pour faire adopter l'intolérance légale et la subordination de l'État à l'Église, l'autorité divine, sans limites, qu'elle prétend avoir reçue de son fondateur. Mais qu'y a-t-il de plus contraire à l'ordre que l'asservissement des consciences et l'emploi de la force pour maintenir une organisation sociale que repousse la volonté de tous? Un pareil état de choses n'est que l'apparence de l'ordre, ce n'est plus la vie, c'est la mort de la société; c'est le suprême désordre, car c'est le droit méconnu et la justice foulée aux pieds. Contre lui la revendication de la liberté est toujours légitime; les protestations de la raison et de la conscience humaines le menacent à toute heure.

L'ordre social contre lequel la raison et la conscience ne s'élèvent pas, est le seul légitime, le seul durable. C'est celui qui existe dans les sociétés complétement sécularisées, qui n'admettent comme principes d'organisation que les données de la science libre et de la conscience éclairée par la raison.

Les institutions modernes rencontreront toujours des obstacles à leur établissement, si la religion naturelle ne fait pas le fond incontesté des croyances, et ces obstacles seront d'autant plus grands que les religions positives pratiquées par le peuple s'éloigneront davantage de

celle-ci. Nous avons vu par l'Histoire que ce sont les idées religieuses généralement admises qui gouvernent la société; instinctivement tout le monde le comprend, et c'est pourquoi ceux qui veulent dominer cherchent toujours un appui dans la religion. Les dogmes n'étant que des idées philosophiques et morales immobilisées dans des formules et des symboles, ils forment le caractère particulier du peuple qui s'en nourrit à tous les instants de son existence, et ils le guident nécessairement dans la vie pratique. Or, un peuple ne saurait supporter que le gouvernement qui s'adapte à ses idées et à ses mœurs, à son caractère et à l'idéal qu'il connaît. Si donc sa religion est hostile à la raison et à la liberté, une organisation libérale de la société ne pourra s'établir ou se maintenir.

Les faits le constatent. C'est le théisme de Voltaire et de Rousseau qui, devenu populaire, a rendu possible en France la Révolution de 89. Mais, si le régime libéral a tant de peine à se consolider dans ce pays, c'est que les classes dirigeantes voient dans le catholicisme un moyen de police morale qu'il faut maintenir. Cependant le peuple est resté, en général, attaché aux idées philosophiques du XVIII[e] siècle; il ne fait plus des dogmes de la religion catholique sa principale nourriture intellectuelle; s'il pratique encore, c'est par suite d'habitudes prises, et parce qu'on ne lui offre rien pour remplacer les cérémonies du culte qui accompagnent les grands actes de la vie humaine. Telle est la cause de la persistance avec laquelle il lutte pour fonder le gouvernement libre, et de la résistance qu'y opposent les classes dirigeantes. Chez les peuples protestants, la foi, plus fortement enracinée dans les masses, crée des obstacles bien plus grands qu'en France aux idées libérales; pour tout esprit impartial il est évident, en effet, que ces peuples seraient encore, sans la Révolution française, en pleine organisation

féodale et soumis au régime le plus rigoureux de l'intolérance légale.

La coexistence, dans une même nation, d'idées religieuses dérivées les unes de la révélation et les autres du libre examen, crée partout une situation fausse qui arrête le progrès et menace la paix publique. Sans doute, malgré tous les efforts du parti clérical pour restaurer la croyance au surnaturel et rétablir la théocratie du moyen âge, il se fait, au profit du rationalisme, par la diffusion de la science, une œuvre de démolition des religions positives, qui avance rapidement. Mais il est déplorable que tant de libéraux ne l'aperçoivent pas ou y voient un danger. En croyant servir le progrès par leur opposition à la propagande rationaliste, en réalité ils le contrarient ou l'enraient.

Il est donc important que des idées claires et précises se répandent sur ce sujet. Sachons-le bien : on ne détruit que ce qu'on remplace. Une négation quand il s'agit de ce qu'il y a de plus élévé dans la vie morale d'un peuple, ne saurait satisfaire le sentiment général. La libre pensée n'est qu'un moyen ; il faut la conquérir avant tout ; mais il faut montrer qu'elle peut et doit aboutir à quelque chose de positif et de réel. Détruire les idées fausses n'est que la moitié de la tâche ; il faut les remplacer par des idées vraies. La société et la civilisation, qu'on ne l'oublie pas, sont l'œuvre de l'homme ; il ne peut les abandonner au hasard ou au vague instinct du bien ; il doit appliquer sa raison à leur développement et s'efforcer de rendre clair à son esprit l'idéal à réaliser.

Le libéralisme doit maintenir fermement la liberté de conscience et le principe de la séparation de l'État et des églises. Mais c'est se tromper étrangement que de croire qu'il en résulte pour les libéraux l'obligation de s'abstenir en matière religieuse. La liberté impose des devoirs envers la vérité. Aucune église ne peut se plaindre qu'on

emploie contre elle les moyens spirituels de l'instruction et de la discussion, du moment que la liberté de répandre ses doctrines et de pratiquer son culte lui est assurée. Mais les libéraux trahiraient leur devoir s'ils ne travaillaient à donner aux institutions modernes une base solide en répandant dans le peuple les principes de la religion et de la morale rationnelles.

II.

LE CHRISTIANISME.

Parmi les libéraux qui s'en tiennent à la *séparation* des principes politiques et des idées religieuses, il en est qui croient qu'il y a deux espèces de vérités : des vérités naturelles que la raison humaine peut découvrir par ses seules forces, et des vérités surnaturelles qui ne nous sont connues que par une révélation divine. Les unes et les autres, disent-ils, sont nécessaires à l'homme dans la vie publique comme dans la vie privée, et l'ordre ne saurait régner dans la société que par leur concours. Il n'est pas nécessaire, ajoutent-ils, que nous apercevions une concordance entre elles ; il est même dans la nature des choses que cet accord nous échappe, puisque les vérités de l'ordre surnaturel sont inaccessibles à notre raison. Il suffit que nous les possédions. Il faut donc que les hommes fassent deux parts dans leur esprit, l'une réservée aux vérités naturelles, l'autre aux surnaturelles. Les premières, qui constituent la morale et la politique, sont la base humaine de l'ordre social ; les dernières, qui forment la religion, en sont la base divine. Notre raison peut s'élever par elle-même au principe de la morale : « soyez parfait et aimez votre prochain comme vous-même » ; elle peut aussi découvrir le principe de la

justice : « rendez à chacun ce qui lui appartient » ou « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît »; mais elle ne peut répondre d'une manière certaine à ces questions que nous nous posons invinciblement et de la solution desquelles dépend notre conduite sur la terre : d'où venons-nous et où allons-nous ? pour quelle fin existons-nous ? est-ce pour la seule reproduction de l'espèce, ou pour la vie spirituelle ? quelle est la cause du mal moral et comment pouvons-nous nous en affranchir ? Ce sont les révélations divines, contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament, qui ont répondu à toutes ces questions. Les vérités surnaturelles, nécessaires à l'homme, sont tous les dogmes du christianisme, c'est-à-dire la triple personnalité de Dieu, la création, le gouvernement providentiel, la chute originelle, le salut par la grâce divine, l'incarnation, la rédemption, l'action surnaturelle des sacrements, l'infaillibilité de l'Église et du pape, la résurrection des morts, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier, la communion des saints, la damnation éternelle, la foi, l'espérance et la charité. C'est la croyance à tous ces dogmes qui constitue la plus sûre garantie de l'ordre dans la société. L'ordre ne saurait être maintenu par le seul respect de la loi humaine ; il faut aux hommes la crainte de l'enfer. Le précepte de l'amour du prochain ne produira jamais la paix et la concorde dans le monde, s'il n'est pas sanctionné par des peines dans une autre vie et appuyé de l'exemple de Dieu lui-même venu sur la terre pour montrer aux hommes l'idéal de la perfection. Enfin, la raison et la conscience naturelles ne nous donneront jamais la force de résister à la tentation du mal et à l'entraînement des passions, si nous ne sommes soutenus par la grâce divine. Donc, au point de vue social, comme au point de vue individuel, il importe de maintenir et de propager la foi chrétienne, c'est-à-dire la croyance à l'action surnatu-

relle de Dieu dans le monde et à tous les dogmes qu'il a révélés.

Ainsi raisonnent les libéraux catholiques. Pour eux l'essence du christianisme ne réside pas dans la morale enseignée par le Christ, mais dans les dogmes qu'il a révélés et dans l'Église qu'il a instituée. Ce sont ces dogmes et cette Église qui sont surtout utiles à la société, parce qu'ils fournissent la sanction la plus efficace des préceptes de la première. Ils disent que, sans cette sanction surnaturelle, les lois positives et les institutions sociales ne sauraient avoir de base solide.

Nous devons donc examiner si le christianisme est, comme le croient ces libéraux, d'institution divine, ou s'il n'est, au contraire, que le fruit de la pensée et de l'imagination humaines, le produit des efforts qu'ont faits les hommes, à travers les siècles, pour parvenir à la vérité sur les questions qui ont assiégé leur esprit depuis qu'ils existent sur la terre.

Les apologistes du christianisme donnent, comme preuves de son institution surnaturelle, d'abord, le fait historique de l'attente d'un sauveur divin chez presque tous les peuples de l'antiquité; ensuite, les miracles opérés par Jésus. Le Christ, disent-ils, a réalisé toutes les prédictions et toutes les prophéties relatives au Messie, et il a montré sa puissance surnaturelle en changeant, dans des cas particuliers, les lois de la nature. Il faut donc admettre l'intervention miraculeuse de Dieu dans l'établissement du christianisme.

La critique moderne, de son côté, explique l'attente d'un sauveur, chez les païens et chez les Juifs, par des faits naturels; elle montre la filiation des idées et le concours des circonstances qui ont produit la religion chrétienne, et elle réduit à de pures illusions les miracles attribués à Jésus.

De quel côté est la vérité? Pour résoudre la question,

il faut consulter à la fois la philosophie, l'exégèse, la paléontologie et l'histoire.



L'idée de l'absolu constitue le fond de la pensée et de la conscience humaines. Sa présence en nous est, comme on dit aujourd'hui, un fait primitif et irréductible. Sans elle l'homme ne penserait pas ; il n'aurait pas non plus le sentiment de l'obligation morale ou du devoir.

L'idée de l'absolu nous est innée, elle ne nous vient pas du dehors. Si elle nous arrivait par les sens, les animaux l'auraient comme nous. Ils ont, en effet, ainsi que nous, des sens et des sensations. Il en est même qui en possèdent de plus perfectionnés que les nôtres. Cependant ils ne pensent pas comme nous le fesons ; ils n'ont pas de science, de morale et de beaux-arts. S'ils avaient la lumière intérieure que donne à l'esprit l'idée de l'absolu, ils la porteraient au-delà des apparences extérieures et découvriraient, aussi bien que nous, les vérités éternelles et les lois immuables de la nature, ils s'élèveraient au-dessus de la crainte des forces extérieures et auraient une conscience aux prescriptions de laquelle ils s'efforceraient de conformer leurs actions, ils possèderaient le goût artistique et progresseraient par une action sur eux-mêmes.

Le développement du cerveau, auquel les matérialistes attribuent la pensée chez l'homme, ne change rien aux conditions mêmes de celle-ci. Pour rechercher les causes des phénomènes extérieurs, il faut avoir l'idée préexistante de cause ; pour s'élever aux lois générales, il faut avoir celle de l'absolu, la plus générale de toutes, et avec elle l'idée de l'immutabilité ; pour compter les choses, il faut avoir l'idée de l'infini ; pour comparer, il faut avoir celle de la perfection ; pour admirer les beautés de la

nature et des actions humaines, il faut avoir l'idée du beau ; enfin pour choisir entre les aspirations de l'esprit et les jouissances physiques, il faut avoir l'idée de l'obligation morale ou du devoir.

Prenons pour exemple l'idée de nombre. Voir plusieurs objets séparés les uns des autres ce n'est pas les compter. Pour le faire il faut joindre aux sensations qui nous représentent ces objets, une opération de l'esprit. Cette opération consiste à les ajouter les unes aux autres. Par essence, le nombre comporte l'idée d'un accroissement sans fin. Mais, pour ajouter indéfiniment une unité à une autre, il faut dans l'esprit un espace intelligible qui permette de faire mentalement cette addition. L'espace conçu à la fois comme un et comme multiple sans terme, c'est l'idée de l'infini. Elle ne saurait nous venir des sens, car personne n'a jamais constaté, par expérience, que l'Univers fût sans bornes. Elle nous est donnée par conséquent avec notre pensée elle-même et nous l'appliquons invinciblement à l'Univers. Sans elle nous ne pourrions faire la moindre addition; mais aussi avec elle nous construisons toute la science des mathématiques. C'est parce que les animaux ne l'ont pas, qu'ils sont incapables de compter et de créer la science des nombres. Il en est de même de toutes les autres idées nécessaires, qui sont des faces diverses de celle de l'absolu.

Loin de prétendre aussi, comme d'autres matérialistes le font, que nous pensons parce que nous avons des mains mieux conformées que les pattes ou les griffes des animaux, il faudrait dire que si nous avons des mains aptes à exécuter ce que nous concevons, c'est parce que nous avons la vue intérieure de la perfection absolue et que nous tendons sans cesse à la réaliser au dehors. C'est par l'effort constant que les hommes ont fait pendant des siècles pour faire servir leurs organes extérieurs d'instruments à leurs pensées, que leurs sens se sont perfec-

tionnés. Si nous n'avions pas de mains, nous trouverions bientôt les moyens d'y suppléer. On a vu des personnes nées sans bras, se servir de leur bouche ou de leurs pieds pour écrire et faire des travaux d'une délicatesse extrême. Si un homme naissait avec les sabots du cheval, il n'y trouverait pas un obstacle insurmontable pour exprimer ses pensées et agir au dehors. Si donc les animaux ne parlent pas quoiqu'ils aient de la voix, s'ils ne font pas de mathématiques quoiqu'ils aient des yeux pour voir, s'ils ne font pas de science et de philosophie quoiqu'ils aient des sens pour comparer, s'ils ne font pas d'œuvres artistiques quoiqu'ils aient l'instinct de construire des abris et des piéges, s'ils n'ont point de responsabilité morale et s'ils ne progressent pas par une action sur eux-mêmes quoiqu'ils aient la spontanéité de leurs actes, c'est parce qu'ils n'ont pas la vue intérieure de l'idéal absolu, c'est-à-dire la raison et les idées générales, la conscience et l'obligation morale, le sentiment esthétique et la notion du beau. Si, au contraire, l'homme peut s'élever à la science, s'il a la notion du devoir et le goût du beau, s'il exprime ses pensées par la parole, par des gestes et par des signes, s'il progresse par une action sur lui-même, c'est parce qu'il a l'idée de l'absolu.

Il en résulte que l'idée de l'absolu ou de l'infini et de la perfection, est constitutive de la pensée humaine.

*
* *

Dès que l'esprit humain s'est manifesté à lui-même, dès que l'homme s'est dégagé des liens de l'animalité et s'est mis à penser, l'idée de Dieu, c'est-à-dire de la Perfection absolue, a surgi en lui. Aussi trouve-t-on cette idée chez tous les peuples. Mais il s'en faut qu'elle soit également claire chez tous et que tous la saisissent de la même manière. Il y a, sous ce rapport, des races mieux

douées que d'autres, comme dans un champ de blé on trouve des épis qui s'élèvent plus haut que ceux qui les entourent. Il en est encore ainsi des hommes d'une même race ou d'un même peuple; les uns sont plus illuminés que les autres de la lumière intérieure de l'Idéal et parviennent moins difficilement à l'entretenir en eux au milieu des nécessités matérielles de l'existence terrestre.

Pour faciliter le travail de notre pensée et analyser nos idées générales, nous avons besoin, dans notre condition présente, des secours de l'imagination; elle nous fournit des formes sensibles, à l'aide desquelles nous parvenons à fixer nos idées et à les retrouver plus aisément. C'est ce qui constitue le langage intérieur. Les mêmes nécessités de notre nature nous obligent aussi à employer des images et des formes sensibles pour exprimer nos idées au dehors et les communiquer à nos semblables. De là le langage extérieur, lequel, nécessairement figuré et imitatif à l'origine, conserve des traces de ce caractère lorsque, par convention expresse ou tacite, il devient abstrait.

C'est en vertu de cette loi de notre nature que nous nous représentons la connaissance et l'évidence intérieure par la lumière. Nous disons la lumière de l'esprit, bien que la connaissance et l'évidence soient tout autre chose que la clarté qui affecte nos yeux. Mais instinctivement nous y trouvons une certaine analogie et nous associons l'idée de savoir à l'image de la lumière. Il en est de même de l'idée de l'absolu, source de l'évidence pour la pensée, et de l'image sensible du soleil, cause de la lumière pour nos yeux. Aussi, chez presque tous les peuples, le soleil et le feu ont-ils été pris pour symboles de la divinité et de son action sur notre raison et notre conscience.

Des observations plus attentives faites de nos jours

chez les sauvages ont permis de rectifier les idées qui avaient cours sur l'origine des cultes. On n'admet plus aujourd'hui que le fétichisme soit la forme primitive des religions. Pour le sauvage le fétiche n'est pas un dieu, c'est un gage matériel qu'il croit tenir de l'action de cette puissance mystérieuse qu'il sent en lui et dans la nature entière. Quand son attente a été trompée, il insulte et brise son fétiche, au pouvoir surnaturel duquel il ne croit plus, et en prend un autre. Les premiers cultes sont nés du symbolisme naturel à la pensée humaine. Dès leur apparition sur la terre, les hommes ont senti surgir en eux quelque chose d'inconnu et de plus grand qu'eux-mêmes. Ils ont été agités par le souffle puissant de l'Infini et de l'Idéal. Le Dieu qu'ils sentaient en eux et qui les remplissait de trouble, d'effroi ou d'enthousiasme, ils ont cru le reconnaître aussi dans les mille voix de la nature, dans la rivière qui coule, dans la plante qui fleurit, dans l'oiseau qui chante, dans le lion qui rugit, dans les étoiles qui scintillent, dans le soleil qui resplendit et qui semble commander à l'Univers entier. Bien des idées accessoires sont venues se mêler à cette première conception de la divinité, et notamment celle d'une autre vie après la mort, mais c'est l'idée de Dieu qui a dominé partout. Parmi toutes les représentations sensibles de cette idée, c'est également celle du soleil qui a pris une place prépondérante. L'étude de toutes les religions connues ne laisse plus aucun doute à cet égard.

Mais on conçoit que les premiers hommes, dont la pensée naissante était très-faible encore, et qui, absorbés par une lutte incessante contre les forces extérieures pour conserver leur existence, n'avaient guère le temps de scruter leur pensée et de démêler ce qui se passait en eux, ont facilement confondu la chose signifiée et le signe, l'idée et le symbole. La foule ignorante et plongée

dans les sens, n'a eu partout qu'un sentiment très-vague de l'absolu au fond de la conscience et de la pensée, et elle a pris aisément pour l'Être suprême le Soleil et le Feu. C'est ainsi que le panthéisme et le sabéisme se retrouvent à l'origine de presque tous les peuples. Les hommes supérieurs seuls voyaient, avec plus ou moins de clarté, l'idée spirituelle au-delà des images grossières qui la représentaient; ils distinguaient plus ou moins bien la vérité religieuse des croyances superstitieuses. Ces hommes, plus éclairés que la foule, pour conserver la science que celle-ci était incapable de comprendre, l'ont entourée de mystère et l'ont communiquée à quelques-uns par la voie de l'initiation. De là les deux religions qui se retrouvent chez la plupart des peuples de l'antiquité : l'une, ésotérique et spiritualiste, était le privilége du petit nombre; l'autre, exotérique, sensuelle et matérialiste, était abandonnée au peuple. Cette distinction, légitime d'abord, dans une certaine mesure, a servi ensuite de prétexte aux castes savantes pour maintenir le peuple dans l'ignorance et établir leur domination. Les vulgarisateurs d'une conception plus pure et plus élevée de la Divinité ont été persécutés.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'à l'origine, la religion se bornât à la seule idée de Dieu. Pour qu'il y ait une religion, il faut, outre cette idée, une conception des devoirs de l'homme et une relation de celui-ci avec l'Être suprême. Toute religion implique un dogme, une morale et un culte. Quelques auteurs modernes, frappés du petit nombre de règles morales qui se découvrent dans les plus anciens documents religieux, tels que les Védas, ont soutenu que la religion est séparable de la morale. Ces auteurs n'ont pas tenu compte d'un fait général qui prouve le contraire ; ce fait c'est l'institution des sacrifices dans toutes les religions. Ils supposent, comme les matérialistes du siècle dernier, que les religions sont nées du

désir d'expliquer les révolutions de la nature. Elles ont une racine plus profonde dans le cœur humain. C'est l'éveil de la conscience morale, tout autant que celui de la raison, qui a fait apparaître l'idée de Dieu aux premiers hommes. La distinction du bien et du mal moral est un fait primitif dans la conscience humaine, comme celle du vrai et du faux spirituel dans la raison. Or, cette double distinction est impossible sans l'idée innée de l'absolu. Ce n'est ni la terreur causée par les bouleversements de la nature, ni le désir de pénétrer le secret des phénomènes extérieurs, ni le bien et le mal physiques qui ont pu donner cette idée à l'homme. Mais c'est cette idée, constitutive de la pensée et de la conscience humaines, qui a imprimé à la terreur, à la curiosité, à la joie et à la douleur un caractère religieux. Si donc l'idée plus ou moins obscure de l'absolu en nous est la première qui s'offre à la pensée humaine, elle est inséparable de la distinction du bien et du mal moral et de la notion du devoir. Les religions sont nées à la fois de la conception d'un idéal de perfection, du sentiment du mal moral et du besoin d'un secours que l'homme éprouve pour se délivrer de celui-ci et réaliser celui-là.

L'humanité n'a pas reçu dès l'origine la possession complète de la raison et la connaissance de toutes les lois de la conscience; elle a dû les conquérir. C'est ce qui explique l'état misérable et presque bestial d'où elle est partie, ses défaillances dans la route parcourue et ses victoires si chèrement payées. Incapable de donner une solution rationnelle aux problèmes moraux qui se présentaient à lui, l'homme des temps primitifs l'a cherchée au dehors dans la nature extérieure. Il a vu dans l'opposition de la lumière et des ténèbres ainsi que dans la succession des saisons une analogie avec la lutte qu'il sentait en lui entre ses aspirations au bien et ses tendances au mal, entre la vérité et l'erreur, comme il a vu dans le soleil une

représentation de l'idée toute spirituelle de Dieu. Ensuite il a confondu l'idée morale et les choses matérielles qui la représentaient à ses yeux. C'est ainsi que sont nés les mythes religieux des peuples anciens.

Ce serait donc une erreur de croire que les premiers hommes, même dans l'état le plus dégradé et le plus rapproché de l'animalité, aient été complétement privés du sentiment de la conscience morale. La psychologie en démontre l'impossibilité et l'histoire des cultes confirme cette démonstration. Qu'est-ce, en effet, que la mythologie, si ce n'est un symbolisme, une explication de faits moraux par des faits physiques? Et la mythologie n'a pas été l'œuvre des savants; elle a été le produit de l'imagination et de la conscience populaires. Aussi, plus on étudie les mythes qui nous sont parvenus de la plus haute antiquité, plus on y découvre un sens moral, profond et vrai.

Il faut distinguer trois choses dans les mythes religieux : l'action dramatique, le symbole et l'idée religieuse ou morale. On n'a fait que la moitié du chemin quand on s'est borné à dégager du récit mythique le symbole, ordinairement emprunté à la marche des astres et à la nature animée. Il faut aller plus loin et pénétrer jusqu'à l'idée morale. La forme dramatique était faite pour plaire à l'imagination de peuples enfants; mais, seule, elle n'est rien au point de vue religieux. Ce qui fait que les mythes ont été acceptés comme religieux et ont agi avec tant de force sur les sociétés antiques, c'est que la forme dramatique y recouvrait un enseignement sur Dieu et sur les devoirs de l'homme.

Dans l'interprétation des mythes de l'antiquité, les matérialistes, surtout ceux du siècle dernier, ne se sont pas élevés au-dessus de la représentation symbolique, et ils l'ont confondue avec l'idée qui en fait le fond. C'est ce qui a donné naissance aux systèmes qui ne voient dans

toutes les religions que l'adoration des astres, et qui attribuent leur origine à la terreur causée par les perturbations célestes ou à la reconnaissance pour les bienfaits de l'action du soleil sur la terre. Mais les travaux modernes ont montré l'insuffisance de ces systèmes qui, dans des sciences ayant l'homme pour objet, négligent ce qui est essentiel, l'étude de la pensée humaine. Les recherches récentes sur l'origine des religions et des langues sont arrivées à des conclusions différentes, bien que leurs auteurs ne soient pas encore parvenus à se dégager complétement de l'influence des doctrines matérialistes. Plusieurs appartiennent même à une école qui essaie de les rajeunir. Mais la philosophie spiritualiste régénérée, dont le réveil s'annonce déjà à des signes non équivoques, est seule capable d'expliquer les mythes religieux et l'origine des cultes.

C'est à la naissance même du mythe que l'on trouve l'idée de Dieu ou d'un idéal de perfection absolue, et celle de la loi morale ou du devoir. Le travail postérieur de la pensée humaine a pu éclaicir et développer ces deux idées; il ne les y a pas introduites, car sans elles, il ne saurait y avoir de mythe religieux.

On retrouve, en effet, dans ces mythes un exemple divin proposé à l'imitation des hommes et un sacrifice. Or, ce sont là des idées essentiellement morales; elles ont pu être faussées ou perverties dans l'application par l'effet des préjugés et des passions chez des peuples ignorants et grossiers, mais elles ont dû préexister dans les esprits. Si l'homme n'avait pas eu le sentiment inné d'une perfection à réaliser, jamais le spectacle de la nature ne lui aurait appris que c'est un bien de ressembler au dieu qu'il conçoit comme l'idéal de perfection, et un mal de mériter sa colère.

De même, ce n'est que dans l'idée innée du devoir que l'homme a pu trouver celle du sacrifice, essentielle à

tous les cultes. Vit-on jamais les animaux faire des sacrifices pour apaiser la colère d'un être supérieur. L'homme seul a le sentiment de l'offense faite à l'Être suprême par la violation du devoir qui lui est imposé ; seul, il cherche à réparer le mal qu'il a fait par un mal qu'il s'inflige volontairement, c'est-à-dire par un sacrifice remplaçant celui qu'il a omis d'accomplir et que lui commandait son devoir. Lors même que, dans sa pensée, son sacrifice s'adresse à une puissance malfaisante, il rend hommage au bien absolu. Que l'on supprime donc ou que l'on sépare seulement de l'idée de Dieu le sentiment de l'obligation morale, et l'on ne parvient plus à expliquer comment les hommes ont été amenés à considérer les sacrifices comme une partie essentielle du culte.

Comme l'idée de l'absolu, celle du devoir a eu besoin, chez les peuples primitifs, de représentations figurées, de symboles et de personnifications. De même que, pour eux, le soleil a représenté Dieu, le mouvement des astres, les saisons et les perturbations de la nature ont symbolisé le drame de la vie humaine, la lutte du bien et du mal, le conflit des aspirations élevées et des tendances inférieures qui existent en nous. Les premiers hommes, par une illusion contre laquelle il n'ont pu se défendre, ont demandé au ciel visible et à la nature physique l'explication du problème de leur existence et de leur destinée, la règle de leur conduite et de leurs rapports avec l'Être suprême. Puis, à cause de la prédominance chez eux des impressions sensibles et de l'imagination sur la conscience et la raison, ils ont confondu l'image avec l'idée. C'est ainsi que sont nées les fables absurdes, les pratiques grossières et les immoralités religieuses contre lesquelles la raison et la conscience plus développées ont fini par protester. La faiblesse originelle de l'esprit humain et l'empire qu'exerçaient sur lui les sens et la nature extérieure ont transformé l'idée des rapports inté-

rieurs de l'homme avec Dieu en idolâtrie, celle du devoir en sacrifices matériels et sanglants, celle d'un secours spirituel accordé par la divinité en une intervention extérieure surnaturelle. Tout cela a eu pour origine le culte du soleil et des astres, lequel remonte à la plus haute antiquité chez les peuples de race sémitique et de race âryenne, et dont les traces se retrouvent encore dans toutes les religions de ces peuples. Le véritable point de départ de l'évolution religieuse dans le monde est la *légende solaire du Sauveur*.

*
* *

Le soleil représentant la divinité aux yeux des premiers hommes, sa marche dans le ciel et son action sur la terre leur ont paru l'image visible de l'intervention de Dieu dans la vie de l'humanité. Le jour et l'été ont symbolisé le bien; la nuit et l'hiver, le mal; le retour périodique du soleil et le réveil des forces de la nature, le triomphe du bien et l'affranchissement de l'homme asservi par le génie du mal. C'est ainsi qu'en particulier la révolution annuelle du soleil et la route qu'il semble parcourir à travers les signes du zodiaque, ont été pour eux la révélation du secret de l'origine du mal moral et l'image du salut de l'humanité par une intervention divine.

L'invention des signes du zodiaque remonte à la plus haute antiquité. Dupuis, à la fin du dernier siècle, a établi, par des considérations extrêmement ingénieuses et dont la vérité est devenue éclatante, qu'il faut l'attribuer à l'Égypte et la faire dater de plus de quinze mille ans avant notre époque. Il avait été frappé de ce fait que la configuration des constellations n'a pas pu être, à l'origine, la cause des figures et des noms qui leur ont été donnés. Il y a vu une sorte de calendrier à la fois

astronomique et rural inventé pour les besoins d'un peuple agricole. Les signes ont dû être empruntés à l'état du ciel et aux travaux de l'agriculture à l'époque où ils ont été inventés. Le capricorne ou la chèvre, dont l'habitude est de monter sur les hauteurs, a dû représenter l'un des solstices, soit celui d'hiver où le soleil commence à monter, soit celui d'été où il est parvenu au point culminant de sa course. Le cancer ou l'écrevisse a dû être pris, en opposition au capricorne, pour signifier également l'un des solstices, parce que le soleil semble, comme cet animal, marcher à reculons, selon le point de vue où l'on se place, au solstice d'été lorsqu'il s'éloigne de l'hémisphère boréal, ou au solstice d'hiver lorsque parvenu à l'extrême limite de son éloignement il revient sur ses pas. La balance, dont l'usage sous une forme ou sous une autre n'a pu être étranger aux premières agglomérations humaines, a dû naturellement représenter l'un des équinoxes, puisqu'alors les jours et les nuits sont partout d'égale longueur. Après ces signes astronomiques, viennent les signes empruntés aux travaux de l'agriculture et à l'état de la terre. En prenant pour point de départ le capricorne, les trois premiers signes du zodiaque sont des symboles de l'eau : le corps du capricorne est terminé par une queue de poisson, le verseau représente un fleuve débordé et les poissons rappellent la même idée. Les trois signes suivants ont rapport aux premiers travaux de l'agriculture : le bélier représente des troupeaux au paturage; le taureau, le labourage; les gémeaux, la germination ou la fécondité de la terre limoneuse ensemencée. Ensuite viennent les signes de la récolte : après le cancer on trouve le lion, emblême de la force que la végétation a acquise; puis la vierge tenant un épi à la main, qui symbolise la moisson. Enfin, à la suite de la balance, on voit les signes du vent et de la pluie : le scorpion, animal

malfaisant, symbolise l'air chargé de vapeurs dangereuses, et l'arc ou le sagittaire marque l'impétuosité des vents.

A l'époque où l'astronomie a été introduite en Grèce, le bélier représentait l'équinoxe du printemps. Par conséquent le bœuf ou l'emblème du labourage se plaçait au mois de mai, et la vierge portant l'épi, image de la moisson, se trouvait au mois de septembre. Mais cela ne répondait pas du tout aux travaux de l'agriculture chez ce peuple et à cette époque, puisqu'on y labourait en novembre et qu'on y commençait la moisson en mai. Les autres signes ne correspondaient pas non plus à l'état de la terre. Il en était de même chez les Perses, les Indiens, les Assyriens et les Phéniciens. On ne peut donc attribuer à aucun de ces peuples ni fixer à cette époque l'invention du zodiaque.

Tous les témoignages de l'antiquité concourent à faire admettre que le zodiaque nous vient de l'Égypte. Cependant, si l'on place le bélier à l'équinoxe du printemps et le capricorne au solstice d'hiver, on ne trouve pas la concordance cherchée entre les signes et les travaux de l'agriculture. Le labourage se faisait en novembre après le retrait des eaux du Nil dont le débordement avait lieu en juillet, août et septembre, et la moisson commençait en mars. Pour obtenir cette concordance, il faut supposer qu'à l'époque où le zodiaque a été inventé le capricorne était au solstice d'été et la balance à l'équinoxe du printemps. Le renversement des signes lève toutes les difficultés. Les symboles de l'eau correspondent dès lors aux mois pendant lesquels le Nil est débordé ; ceux du paturage, du labourage et de la germination, aux mois d'octobre, de novembre et de décembre ; ceux de la maturité et de la récolte des grains, à février et à mars, et enfin ceux des vents, aux mois de mai et de juin. Or, cette concordance parfaite des signes du zodiaque avec l'état du ciel et de la terre et avec les travaux de l'agri-

culture, ne s'est présentée qu'en Égypte, il y a quinze mille ans, par l'effet du mouvement de la terre que l'on nomme la précession des équinoxes.

Ces déductions ont été confirmées par la découverte des zodiaques des temples d'Esnéh et de Dendérah. Celui d'Esnéh représente l'état du ciel lorsque le soleil était dans la vierge au solstice d'été, et celui de Dendérah lorsque ce solstice était dans le lion. Or, comme la rétrogradation des points équinoxiaux est de 2160 ans par signe du zodiaque, il en résulte que le zodiaque d'Esnéh représente un état du ciel antérieur, de ce même nombre d'années, à celui de Dendérah, et, comme le solstice d'été est passé dans le cancer environ quatre siècles avant l'ère vulgaire, il faut admettre que le zodiaque d'Esnéh remonte à plus de 4700 ans avant Jésus-Christ.

Mais toutes ces conséquences si fortement déduites ont été rejetées par les savants à une époque où les découvertes de la géologie n'avaient pas encore établi l'existence de l'espèce humaine aux temps reculés fixés par Dupuis pour l'invention du zodiaque. Il est chimérique, disait-on, de faire remonter cette invention à plus de quinze mille ans, puisqu'alors l'homme n'était pas encore créé, et, pour expliquer les zodiaques d'Esnéh et de Dendérah, on soutenait que c'étaient de simples motifs de décoration dans des temples dont la construction indiquait l'époque de la domination romaine, ou des compositions dues à la fausse science de l'astrologie en honneur à cette même époque. Mais on a répondu qu'il est naturel d'admettre que les constructeurs des temples d'Esnéh et de Dendérah ont copié ou rétabli, dans ces temples, d'anciennes représentations du zodiaque auxquelles les Égyptiens attachaient des idées religieuses.

On sait que Dupuis a pris ses explications du zodiaque pour base de son système mythologique qui lui faisait voir dans toutes les religions le culte du soleil et des

astres. Selon lui, les chrétiens eux-mêmes sont des adorateurs du soleil et la vie du Christ est purement légendaire. C'est le sensualisme qui l'a égaré. Ne comprenant rien à la pensée humaine et à l'idée de perfection absolue qui la constitue, il n'a rien pu comprendre non plus à la religion de l'esprit et au véritable symbolisme. Il est resté à mi-chemin, se bornant à dégager, des images et de la forme dramatique des mythes anciens, les faits astronomiques, auxquels il a accordé une valeur propre, au lieu d'y voir les symboles naturels des idées religieuses et morales qui commençaient à se faire jour dans la conscience humaine. Son erreur sur ce point a contribué à faire rejeter son système sur l'origine des signes du zodiaque. Mais les récentes découvertes de la géologie qui permettent d'assigner à l'espèce humaine une très-haute antiquité, et les travaux de la linguistique et de la philosophie, qui ont rétabli le véritable rôle des images symboliques dans la formation des cultes, doivent nous faire revenir à une appréciation plus juste de ses idées. Nous pouvons faire désormais la part des vérités que renferme son système mythologique.

L'origine de la science astronomique se perd dans la nuit des temps. Elle est l'œuvre commune des Chaldéens, des Égyptiens et des Indiens, qui ont eu entre eux des communications fréquentes dès les temps les plus reculés. On ne saurait douter qu'ils ont échangé leurs obervations et complété mutuellement leur science astronomique. La simultanéité des civilisations de Thèbes et de Babylone, à défaut d'autres circonstances, devrait déjà nous le faire admettre. Les figures par lesquelles ces peuples, dont les idées religieuses étaient semblables, ont représenté les constellations du ciel, sont devenues des thèmes sur lesquels s'est exercée leur imagination. C'est ainsi qu'est né, deux ou trois mille ans avant notre ère, le mythe solaire du Sauveur.

Pendant l'été lorsque la terre fécondée par les rayons du soleil est un séjour de délices pour l'homme, deux constellations brillent dans le ciel : la Vierge et le Bouvier. Vers l'équinoxe d'automne, la Vierge se couche héliaquement et paraît entraîner dans sa chute le Bouvier auquel elle présente, dans les anciennes figures des constellations, dues à l'imagination des peuples, une branche chargée de fruits. De l'autre côté du ciel monte Persée tenant en main une épée flamboyante ; il semble chasser du ciel la Vierge et le Bouvier. En disparaissant ceux-ci laissent l'empire du monde au mal, représenté par la constellation du Serpent, laquelle reste visible pendant l'hiver, temps des frimas et des longues nuits, de l'engourdissement des forces de la nature et de la désorganisation des végétaux, des souffrances et des privations de l'homme. Au solstice d'hiver les jours commencent à croître, un nouveau soleil semble naître. En ce moment la constellation de la Vierge se montre à minuit vers l'Orient à l'endroit où se lève aussi le soleil. La Vierge paraît ainsi donner le jour au soleil naissant, et elle était souvent figurée par une femme tenant un enfant dans les bras. Le serpent dominant encore dans le ciel, de même que sur la terre le froid et les ténèbres, le soleil nouveau est considéré comme venu au monde faible, abaissé, humilié, pour souffrir en grandissant et pour lutter contre son ennemi. Il triomphe à l'équinoxe du printemps : les jours, à partir de son passage au-dessus de la ligne équinoxiale, deviennent plus longs que les nuits et la nature renaît sous l'action bienfaisante de ses rayons. Alors le soleil, qui allégoriquement avait été mis à mort par le génie du mal, ressuscite et monte brillant, dans toute sa gloire, au haut des cieux. Il rend à la terre la fécondité, la richesse et la beauté, à l'homme la joie et le bonheur que le serpent leur avait ravis après la chute de la Vierge et du Bouvier.

Telle était, à son origine et dégagée de ses parties accessoires, la légende solaire du sauveur. Elle semble remonter à près de 2500 ans avant notre ère, ce qui peut s'induire de la représentation du dieu suprême par le taureau en Égypte et en Perse. A cette époque le soleil entrait dans la constellation du taureau à l'équinoxe du printemps, et la faisait disparaître sous l'éclat de ses rayons. On a représenté par le taureau le dieu immolé et renaissant.

C'est une tendance naturelle à l'esprit humain de personnifier et d'incarner les idées qu'il conçoit. L'éloquence tire de là sa plus grande puissance. Le langage du peuple est toujours imagé, vivant et coloré. Les révolutions astronomiques du soleil, de la lune et des astres ont servi de base chez les peuples de l'antiquité à une foule de fables plus ou moins compliquées et ingénieuses, selon les ressources de leurs facultés poétiques. La durée du séjour apparent du soleil dans les diverses constellations devient tantôt des milliers d'années, tantôt des jours seulement. C'est ainsi que quelques-uns ont divisé le temps en douze mille ans, dont six appartiennent à l'action créatrice et au génie du bien, et six à la destruction et au génie du mal, et qu'ils ont fait apparaître l'homme pendant le sixième millier d'années et le mal au commencement du septième. D'autres ont supposé que le soleil, après avoir été mis à mort par le serpent au solstice d'hiver, reste trois jours au tombeau, et ils ont réduit à ce temps les mois qui s'écoulent jusqu'à l'équinoxe du printemps. En un mot, les données générales de la révolution annuelle du soleil ont été modifiées par le génie particulier de chaque peuple, qui s'est inspiré des circonstances locales. Ainsi sont nés les mythes d'Osiris et d'Isis en Égypte, d'Ormuzd et de Mithra en Perse, de Bouddha dans l'Inde, d'Adonaï en Phénicie, d'Atys en Phrygie, de Bacchus, d'Apollon, de Cérès, de Prométhée et d'Hercule chez les Grecs et les Romains.

Tous ces mythes reçurent dans l'antiquité deux espèces d'interprétations, l'une, dans les centres religieux connus sous le nom de mystères, fut plus ou moins morale et spiritualiste; l'autre, dans le peuple, fut sensuelle et matérialiste.

On peut dire qu'en général le mythe solaire du sauveur interprété dans le sens matérialiste, fut un enseignement immoral pour le peuple. Le soleil est à la fois agent de production, de génération et de vie, et cause de destruction, de stérilité et de mort. L'imitation grossière du dieu-soleil conduisit à la prostitution sacrée, à la confusion des sexes, aux mutilations sexuelles et aux sacrifices humains qui ont déshonoré la plupart des cultes de l'antiquité. La religion ainsi conçue sanctifie le débordement de toutes les passions inférieures de la nature humaine. Ç'a été la cause la plus active de la corruption dans laquelle s'est abîmé le monde païen. La cruauté et l'impudicité ont fait leur œuvre de décomposition dans l'humanité, sous l'égide du culte du soleil et de la nature.

Dans les mystères on faisait, au contraire, une application constante des mythes religieux à la nature morale de l'homme. Les initiés y apprenaient à connaître l'unité de Dieu, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, la loi morale qui nous ordonne de sacrifier les jouissances du corps aux biens impérissables de notre nature spirituelle, les peines et les récompenses dans une autre vie. On leur montrait dans les mythes religieux trois idées principales qui se rapportaient à l'origine et à la destinée de l'humanité : un état primitif d'innocence et de bonheur que l'homme, né des dieux, avait perdu par curiosité, faiblesse ou orgueil; une souffrance ayant le caractère d'un châtiment, et enfin une rédemption et une résurrection. On leur enseignait, d'après les légendes solaires, que le mal a été introduit dans le monde par la chute du premier homme et de la première femme, séduits eux-mêmes par

un génie malfaisant sous la forme du serpent, qu'un dieu viendrait sur la terre pour racheter les péchés des hommes, qu'il y vivrait pauvre et humilié sous le nom de Jésus ou de Christ, qu'il serait mis à mort, et qu'après être descendu aux enfers, il ressusciterait glorieusement, reprendrait sa place dans le ciel et rendrait à l'humanité la pureté, la joie et le bonheur.

Tout le mouvement spiritualiste de l'antiquité, qui a abouti en Orient au Bouddhisme et en Occident au Christianisme, a eu pour principale cause l'explication symbolique, spiritualiste et morale des mythes solaires dans les centres religieux de l'Inde, de l'Égypte, de la Perse, de la Judée, de la Grèce et de Rome. Les fondateurs de la philosophie spiritualiste eux-mêmes, tels que Pythagore et Platon, se firent initier aux mystères avant d'enseigner leurs théories philosophiques, religieuses et sociales, ou d'entreprendre la réforme des mœurs et des institutions politiques. D'un autre côté, les grands écrivains de la Grèce et de Rome nous ont laissé des témoignages irrécusables de l'action moralisatrice des initiations aux mystères de l'antiquité. La légende solaire du sauveur a exercé ainsi, sous ses diverses formes symboliques, une action profonde et décisive sur le développement de l'esprit religieux dans le monde.

Suivons maintenant le mouvement des idées et des faits qui ont amené la formation du Christianisme et nous verrons qu'elle en donne l'explication la plus naturelle, la plus claire et la plus facile.

*
* *

Les découvertes de la géologie semblent assigner à l'apparition de l'homme dans l'hémisphère boréal la fin de la période dite quaternaire. Le type des hommes primitifs de nos contrées, que l'on a pu déterminer par

les ossements retrouvés, se rapproche de celui des naturels de l'Australie. L'aplatissement du front et le prognatisme, observés sur quelques crânes, établissent aussi une analogie avec les nègres. De plus, des indices permettent de croire que les idées et les mœurs de ces premiers habitants de notre hémisphère étaient semblables à ceux des sauvages australiens et de quelques peuplades des noirs d'Afrique. Nous pouvons présumer d'après cela qu'ils avaient, comme ceux-ci, une vague idée de la divinité. Cette race a complétement disparu de l'Europe; pour en trouver les derniers représentants, peut-être faudrait-il aller dans l'Hindoustan. Il se peut, en effet, que le peuple noir de race dravidienne, asservi et refoulé dans les montagnes par l'invasion âryenne, et qui y vit encore dans un état de complète abjection, soit composé des descendants des plus anciens habitants de l'Europe et de l'Asie.

Lorsque, par l'effet du mouvement circulaire de l'axe de la terre autour de l'axe de l'écliptique, que produit la précession des équinoxes, les eaux qui couvraient notre hémisphère pendant la période quaternaire se furent portées dans l'hémisphère austral, et que la température, qui s'était considérablement abaissée par ce changement d'équilibre du globe, recommença de s'élever, une autre race humaine apparut. Le type de ces hommes nouveaux fut celui de la race jaune ou mongole. Ils avaient la tête petite et ronde, les parois du crâne moins épaisses et l'angle facial plus grand que ceux de la race précédente. A mesure que la température s'éleva, ces hommes reculèrent vers le nord, avec les animaux des contrées froides dont ils faisaient leur nourriture. On croit que les lapons et les finnois sont en Europe les derniers débris de ces peuples de seconde formation. La race mongole, à laquelle ils semblent avoir appartenu, domine aujourd'hui dans le nord de l'Asie

et à l'est de l'Himalaya. La religion des peuples jaunes les moins avancés, avant leur conversion au bouddhisme, peut servir à nous former une idée de celle que devaient avoir, il y a plus de dix mille ans, les habitants de l'Asie et de l'Europe.

Pendant la période que l'on est convenu d'appeler l'âge de la pierre polie, les peuples de race mongole font place, à leur tour, dans l'Asie occidentale et dans l'Europe méridionale, à des hommes qui présentent tous les caractères de la race blanche et notamment la forme ovale de la tête, mais avec un certain développement de l'occiput. On est généralement d'accord pour les rattacher au rameau araméen ou sémitique de la race blanche, lequel se distingue aussi par des cheveux noirs et des yeux bruns. Les Basques ou Euskaldunes ont conservé de nos jours le langage et quelques-uns des caractères physiques de cette race, qui a dominé en Europe sous les noms de peuples druidiques, d'Ibères, d'Aquitains et de Ligures. Les dolmens et les tables de pierre servant aux sacrifices humains, retrouvés dans nos contrées, nous fournissent des indices sur la religion de ces peuples; ils semblent établir une parenté avec celle des peuples qui ont occupé les bords du Tigre et de l'Euphrate, la Syrie, la Judée et le nord de l'Afrique. Il est fréquemment question dans la Bible de l'habitude qu'avaient les Hébreux de faire des autels avec des pierres non taillées et de poser de grandes pierres dans un ordre symétrique comme témoignage d'événements mémorables. On a trouvé des dolmens en Asie jusque dans l'Inde. Les gigantesques constructions au moyen de masses granitiques, sont l'un des caractères de l'architecture des peuples sémitiques en Chaldée, en Assyrie et en Égypte. Enfin, l'habitude de placer dans leur sépulture les morts repliés sur eux-mêmes semble avoir été commune aux peuples de l'âge de la pierre

polie en Europe et en Asie, si l'on peut en juger d'après les découvertes faites dans des cavernes de l'Europe et dans des substructions de Babylone.

La race sémitique se distingue par une disposition particulière au développement du sentiment religieux, tandis que le sens moral paraît avoir toujours eu chez elle une moindre force d'expansion. Les peuples de cette race manifestent partout une tendance au monothéisme, lequel entraîne l'idée d'un dualisme dans l'homme et dans la nature. Le besoin de symboliser l'idée divine s'est traduit de bonne heure chez eux par le culte du soleil et des astres. Ce culte, uni à la dureté du cœur qu'on leur a toujours reprochée, a produit chez eux les plus affreux désordres moraux. C'est surtout chez les peuples sémitiques de l'antiquité que se rencontrent, en effet, ces religions licencieuses et cruelles qui sont pour nous un objet d'horreur. La prostitution sacrée, la confusion des sexes, les mutilations et les sacrifices humains étaient en usage chez les Assyriens, les Chananéens, les Phéniciens et les Carthaginois. Les crimes de Babylone, de Sodome et de Ghomore ont donné à ces villes une triste célébrité. L'irrésistible penchant des Juifs pour les vices honteux et les atrocités sans nom des cultes sémitiques est attesté par la sévérité des lois de Moïse, qui avaient pour but de les en détourner. Le sacrifice d'Abraham et le vœu de Jephté ne laissent aucun doute sur l'habitude d'immoler des victimes humaines chez les anciens hébreux. On sait que les sacrifices humains déshonoraient également la religion des peuples de race sémitique que les Celtes ont rencontrés dans nos contrées. Cependant le Druidisme, comme le Judaïsme, est parvenu à des notions élevées sur la Divinité et sur les rapports de l'homme avec Dieu. Au témoignage des écrivains de l'antiquité, la religion des Druides n'était pas un polythéisme natu-

raliste ou anthropomorphique, c'était un ensemble d'opinions philosophiques sur les divinités, sur leur essence et leur pouvoir, sur l'origine du monde, l'immortalité et la destinée des âmes, sur l'influence des astres dans la nature et dans la vie de l'humanité. De même que chez les Chaldéens, les Syriens et la plupart des peuples sémites, l'astrologie était chez eux en honneur. Les deux effets du soleil, la fécondation de la terre et la destruction des plantes sous l'ardeur de ses rayons, étaient symbolisés par le Gui dans les forêts sacrées et par les sacrifices humains. Les Druides admettaient aussi la métempsychose, dont l'idée leur avait été inspirée sans doute par le retour périodique du soleil et la renaissance annuelle de la végétation.

Pendant que la race sémitique s'étendait et se développait en Asie, en Afrique et en Europe, un autre rameau de la race blanche apparaissait dans la vallée de l'Oxus, entre la mer Caspienne et les montagnes de l'Hindou-Khô. C'était la branche âryenne. Elle était, comme celle des Sémites, dolichocéphale, c'est-à-dire à tête de forme ovale, mais elle n'était point occipitale comme celle-ci, et elle s'en distinguait en outre par une stature plus élevée, des cheveux blonds et des yeux bleus. Elle possédait une plus grande aptitude au progrès, quoique, à l'époque reculée où la géologie et la philologie comparée sont parvenues à saisir les traits principaux de ses idées et de ses mœurs, son développement paraisse moins avancé que celui des peuples de race mongole et de race sémitique qui l'entouraient. Les premiers Aryas ne surent pas résister aux incursions des Mongols sur le terrain qu'ils occupaient ; ils furent refoulés vers les bords de la mer Caspienne et contre les montagnes de Bolor et de l'Hindou-Khô. Bientôt leur multiplication et les invasions touraniennes les forcèrent à quitter les régions qu'ils habitaient.

Leurs émigrations se firent à l'ouest dans la direction du Caucase, au sud-ouest sur le plateau de l'Iran et au sud-est dans l'Inde.

La première paraît avoir été celle des Gaëlo-Celtes; elle traversa le Caucase et se répandit en Europe jusqu'à l'Atlantique. Sur sa route elle rencontra les peuples druidiques, les Ibères, les Aquitains et les Ligures; elle vainquit les premiers dont une partie se réfugia en Angleterre, et refoula les autres dans les contrées méridionales de l'Europe. Mais la civilisation des vaincus était supérieure à celle que les Celtes avaient atteinte; ceux-ci furent absorbés par les premiers; des croisements changèrent leurs caractères physiques et ils adoptèrent les mœurs et même à la fin la religion des vaincus. Les Gaëls d'Europe embrassèrent la religion druidique qu'ils modifièrent néanmoins, comme ceux d'Asie, connus sous le nom de Galates, se soumirent au culte oriental de la grande déesse. Leur religion primitive était une sorte de polythéisme naturaliste assez vague, le même probablement que celui que professait, au rapport des auteurs de l'antiquité, l'essaim gallique qui pénétra en Italie vers le quatrième siècle avant notre ère.

La seconde émigration âryenne se répandit dans les pays qui composent aujourd'hui la Perse, l'Afghanistan et le Beloutchistan, après avoir traversé les monts Elbourz. Ces émigrants y trouvèrent des peuples de race mongole et d'autres qui appartenaient à cette même race sémitique que les Celtes avaient rencontrée en Europe. Comme eux ils adoptèrent, au moins en partie, les idées religieuses et les mœurs du peuple vaincu, plus avancé qu'eux en civilisation, et c'est à cette circonstance que l'on doit la religion mazdéenne ou de Zoroastre, qui a joué un si grand rôle dans le monde et qui nous est connue par le Zend-Avesta. Leur vague polythéisme se

modifia à la fois dans le sens du monothéisme pour les doctrines et dans celui du sabéisme pour les symboles adoptés. Ce fut la première tentative de fusion du monothéisme sémitique et du polythéisme âryen, et elle produisit un système religieux dont les analogies avec le Christianisme sont frappantes. Le dualisme de l'antique religion des Perses est en effet plus apparent que réel. Ahriman, le génie du mal, n'est point éternel; il a été créé et il doit revenir au bien, se réconcilier avec Ormuzd qui est le seul vrai dieu. La religion de Zoroastre est au fond le monothéisme. Les dieux subalternes sont des puissances de la nature personnifiées; ce ne sont pas des modes d'existence et des émanations de la divinité comme dans le panthéisme. L'idée de création et celle de progrès apparaissent dans cette religion, ce qui établit une ligne de démarcation bien tranchée entre elle et les religions panthéistiques qui admettent une dégradation dans les émanations divines. Le symbolisme astronomique y atteint aussi son plus haut degré de clarté, et c'est dans le *Boundehesch*, l'un des livres du Zend-Avesta, que l'on retrouve le mieux exposée la légende solaire du Sauveur qui fait le fond des principaux mythes religieux des peuples sémitiques et des peuples âryens. Cette légende y fit naître le culte de Mithra, le médiateur, le sauveur, dont les traits et le rôle ont une si grande ressemblance avec ceux de Jésus de Nazareth, culte qui rivalisa du reste avec celui des Chrétiens vers la fin du paganisme, pour conquérir l'empire du monde.

La troisième émigration des Aryas primitifs se fit au sud-est, d'abord dans la vallée de l'Indus, puis dans toute la péninsule transgangétique. Il ne semble pas que les envahisseurs y rencontrèrent en grand nombre des peuples de race sémitique, mais ils en trouvèrent appartenant à la race mongole et à la race noire dravidienne.

Les unions qui se firent entre les conquérants et les vaincus amenèrent une modification profonde des caractères physiques des premiers, et elles les auraient probablement conduits à une complète dégénérescence, s'ils n'avaient trouvé dans leurs idées religieuses le germe du système des castes, qui établit enfin une barrière insurmontable entre eux et les races inférieures. La religion primitive des Aryas, modifiée par les nécessités nouvelles de leur existence dans l'Inde, devint successivement le Védisme, le Brahmanisme et enfin le Bouddhisme, réforme spiritualiste du panthéisme hindou, qui fut adoptée par les races jaunes de l'Asie, après s'être mise à leur portée au moyen d'une foule de pratiques superstitieuses.

La quatrième émigration se fit, comme la première, par les rives méridionales de la mer Caspienne et de la mer Noire. Ce fut l'émigration gréco-latine. Elle s'établit dans la péninsule hellénique et en Italie. Elle parvint au plus haut degré de civilisation qu'aient atteint les peuples de l'antiquité, et fut constamment en guerre avec la race sémitique, qu'elle vainquit, sur les bords de l'Asie-Mineure, dans la guerre chantée par Homère, et, sur les côtes de l'Afrique, dans celle qui amena la destruction de Carthage par les Romains. Le développement de ses idées religieuses la conduisit au polythéisme anthropomorphique.

La cinquième émigration fut celle des Germains. Elle se fit dans la même direction que celle des Gaëlo-Celtes qui peuvent être considérés comme lui ayant servi d'avant-garde en Europe. C'est à cette circonstance, qui les a séparés des races inférieures, que les Germains doivent d'avoir mieux conservé que les autres branches du tronc âryen les caractères originaires de leur race, en particulier leurs idées morales élevées et le sentiment de l'honneur. Leur religion et leurs mœurs nous

sont connues par la description qu'en ont faite les historiens latins. Les Germains reconnaissaient un dieu suprême, père de tous les êtres; mais ils admettaient aussi des dieux inférieurs, qui n'étaient que les forces déifiées de la nature. Leur religion populaire était donc un polythéisme naturaliste.

Enfin, la dernière émigration âryenne fut celle des Slaves. Elle s'établit à l'est de l'Europe. Elle y fut en contact avec les peuples de raçe mongole qui y avaient été refoulés par les émigrations précédentes et elle y occasionna quelques déplacements qui se répercutèrent jusque dans le midi. Le mélange avec la race jaune modifia assez profondément les caractères ethnographiques des Slaves; on trouve parmi eux des peuples qui se distinguent par des yeux bruns et des cheveux noirs, tandis que d'autres ont les yeux verts et les cheveux roux. Mais quelques-uns de leurs groupes ont assez bien conservé leur langue primitive, et l'on croit retrouver les principales formes de celle-ci dans le lithuanien parlé de nos jours encore sur les bords de la Vistule.



Les peuples de race blanche, desquels sont sortis tous ces essaims, et qui occupaient, il y a quatre ou cinq mille ans, la vallée de l'Oxus et les contrées connues plus tard sous les noms de Bactriane et de Sogdiane, s'étaient donné le nom d'*Aryas*, qui veut dire *honorables*. Le choix de ce nom indique qu'ils avaient un sentiment très-vif de leur valeur morale et de leur dignité personnelle. Un pareil sentiment, qui faisait de l'idéal de la perfection humaine un principe actif de l'existence de ces peuples, les rendit éminemment aptes au progrès. Ils furent, d'ailleurs, admirablement servis par les organes de la pensée, qui étaient parvenus chez eux à

un développement considérable. Autant les parties postérieures de la tête s'étaient accentuées dans la race sémitique, autant c'étaient chez eux les parties antérieures. Mais, pour acquérir leurs précieuses facultés physiques et morales, ils avaient dû s'isoler. Ils se considéraient comme purs, non souillés par le mélange des races inférieures. Le progrès réalisé par eux dans l'humanité fut le développement du sentiment moral, comme celui qui était dû à la race sémitique avait été le développement du sentiment religieux. Mais, par sa nature même, le premier embrassait celui-ci et le complétait, en même temps qu'il provoquait plus directement l'exercice des facultés rationnelles. Le nom que ces peuples se donnaient, leurs caractères ethnologiques, les mœurs des anciens germains, qui ont conservé plus longtemps à l'abri des influences étrangères les idées et les habitudes de leurs ancêtres, tout prouve que les Aryas primitifs prenaient pour règle suprême de leurs actions le sentiment de l'honneur et du devoir. Appliqué au genre de vie qu'ils menaient, ce sentiment a engendré chez eux le courage, la sincérité, la justice et la fidélité ; il leur a donné aussi des idées de liberté et d'égalité ; il leur a fait honorer la femme à l'égal de l'homme et admettre l'indissolubilité du lien conjugal. L'exagération de cette dernière idée les a conduits à instituer le sacrifice de la veuve, qui semble avoir été en usage dans l'Inde dès la plus haute antiquité. Il ne peut être douteux, d'après l'ensemble des faits recueillis par la science moderne, que l'observation des phénomènes intérieurs de la conscience et de la pensée n'ait été le point de départ de la religion et la cause première des mœurs des Aryas primitifs.

Nous ne connaissons pas leur religion d'une manière certaine par des documents émanés directement des premiers Aryas ; c'est par une suite d'inductions dues à la mythologie comparée, par les découvertes de la géologie

et les progrès de l'ethnographie, que l'on est parvenu à s'en faire une idée assez exacte. La connaissance des *Védas* ou livres sacrés de l'Inde surtout est venue jeter de la lumière sur la religion de ce peuple, auquel se rattachent, comme on l'a vu, les Hindous, les Perses, les Celtes, les Grecs, les Latins, les Germains et les Slaves. Les plus anciens de ces livres nous montrent une société au début de la civilisation, puisqu'on voit qu'elle venait à peine de découvrir les moyens de produire le feu par le frottement de deux morceaux de bois.

Outre les phénomènes de la conscience et de la pensée, ceux du mouvement et de la vie avaient également frappé les Aryas primitifs; ils y avaient appliqué leur puissante faculté de réflexion. Ils aperçurent le lien qui unissait ces divers phénomènes et ils en recherchèrent la cause commune. Leur pensée, qui avait saisi la notion de l'Être absolu par une intuition directe, s'y éleva aussi par le raisonnement. Mais ils sentirent le besoin de s'aider d'images et de symboles. Ils les prirent dans les phénomènes de la nature tels que l'apparence les leur offrait. On conçoit qu'ils ne purent aller bien loin dans cette symbolique ; le petit nombre d'idées morales qu'ils avaient à exprimer et celui de leurs observations astronomiques et météorologiques y faisaient obstacle. Ce qu'il importe de constater c'est qu'ils avaient l'idée de l'unité de Dieu, qu'ils concevaient le divin en nous et qu'ils distinguaient des phénomènes de la pensée et de la nature extérieure la cause suprême. Le *Rig-Véda*, le plus ancien des livres védiques, ne laisse guère de doute à cet égard. Dans un hymne de ce recueil il est parlé de « Celui qui, au-dessus des dieux, fut seul Dieu, seul souverain tout-puissant de l'Univers, » et dans un autre il est dit que les époux s'aiment entre eux et aiment leurs enfants, « parce qu'ils aiment en eux l'Esprit divin, l'Être absolu. »

Cependant la pensée des Aryas restait encore vague sur la nature de Dieu. De leur conception de la divinité pouvait sortir le dieu personnel des Perses et le dieu-substance des Hindous. Il est probable même que la première interprétation fut celle de la partie la plus éclairée de ce peuple, tandis que le grand nombre conçut Dieu comme la substance de la pensée et des choses extérieures.

Ils ont représenté la substance divine par la lumière; leurs dieux, personnifications des phénomènes de la nature, sont appelés *Devas*, mot qui dérive du radical *div* signifiant briller. Tous leurs dieux sont brillants, fils de la lumière. Ils en comptaient trois principaux : d'abord *Savitri* ou le Père, le producteur, symbolisé par la lumière, qu'ils décrivaient, dans leur langage poétique, comme un char immense dont le soleil était la roue; puis *Agni*, le fils, la pensée, les rayons du soleil et le feu sur la terre; enfin *Vâyu*, l'esprit, l'amour, le vent qui allume le feu et qui l'entretient. Savitri est le père de la pensée, dont la fonction la plus haute est la Prière ou l'adoration, qu'ils divinisaient aussi. La pensée elle-même, dans tous les êtres vivants, est Agni. C'est lui encore qui descend sur la terre et qui naît par le frottement de deux morceaux de bois; il est dans la liqueur spiritueuse que l'on verse sur la flamme naissante; il est dans les matières combustibles qu'on lui livre pour l'entretenir, il est dans tous ceux que l'amour enflamme. Agni c'est l'enfant-Dieu qui s'incarne pour éclairer les hommes et faire leur bonheur, qui se sacrifie pour eux sous les espèces du sôma spiritueux et du gâteau fait de matières inflammables, de farine et de beurre. Il est lui-même le sacrificateur; il est le médiateur et le sauveur.

Telle était la religion primitive des Aryas qui pénétrèrent dans l'Inde. Ils y rencontrèrent une population

noire de race très-inférieure, mélangée probablement déjà d'éléments de race mongole et de race sémitique. Ils les soumirent en partie; ceux qui n'acceptèrent point leur suprématie furent refoulés dans les montagnes, où l'on retrouve aujourd'hui leurs descendants sous les noms de Gounds, Paharias, Bedahs, Bhils, etc. Pendant quelque temps le sentiment de leur supériorité et de leur dignité les empêcha de se mêler aux races vaincues, et c'est ce qui explique le peu de modifications que subit la religion âryenne pendant la période védique. Mais à la fin le mélange se fit et il changea leurs caractères physiques, leurs idées et leurs mœurs. Leur religion se matérialisa de plus en plus. *Indra*, le dieu des nuées, de la pluie et des tempêtes, prit la place de Savitri, le père de la pensée et de l'univers. La décadence devint visible et elle éveilla l'attention des plus nobles et des plus prévoyants d'entre eux. Pour l'arrêter une réforme religieuse et sociale parut nécessaire. Elle eut lieu par l'institution du Brahmanisme et du régime des castes.

Le mélange des races, lorsque celles-ci sont voisines, est une cause de progrès; il produit au contraire une dégénérescence lorsqu'elles ne le sont point. Cette dernière hypothèse se réalisa dans l'Inde; la première, dans la Perse.

La réforme de Manou arrêta la décadence; mais elle ne sortit pas de la voie du panthéisme, dans laquelle les Aryas-hindous étaient entrés. Dans le Brahmanisme, la cause suprême est conçue non comme une personne, mais comme la substance abstraite de tout ce qui existe. Tous les êtres animés et toutes les choses de la nature ont un fond divin commun. L'Être absolu indéterminé est *Brahm*, neutre. Pour produire il se divise. Il devient d'abord *Brahma*, mâle et producteur; puis il donne naissance à *Vishnou* le conservateur et à *Siva* le destructeur des formes, celui qui opère le retour des

êtres à Brahm, la substance indéterminée. Il produit enfin des milliers de dieux qui participent tous de sa nature et qui se manifestent par les phénomènes du monde visible. Mais ces émanations divines furent hiérarchisées, à la fois dans un but politique et dans un but moral, afin d'arrêter le mélange des races et d'expliquer l'origine du mal.

On les considéra comme allant sans cesse en décroissant. L'égalité et la fraternité de tous les êtres, qui sont la conséquence directe du panthéisme, furent ainsi éliminées et remplacées par une inégalité d'origine divine qui parut légitimer le mépris des Aryas pour les hommes des races inférieures. Les castes, qui élevèrent une barrière infranchissable entre les vainqueurs et les vaincus, se lient donc intimement à la conception religieuse. De la bouche de Brahma sort la caste des prêtres ou des brahmanes, de ses bras celle des guerriers ou des Kshathriyas, de ses cuisses celle des laboureurs et des commerçants ou des Vaisyas, enfin de ses pieds sortent les artisans qui forment la caste des soudras, au-dessous de laquelle sont les parias, les esclaves et les noirs insoumis.

La morale des brahmanes resta très-élevée parce qu'elle dérivait du sentiment de l'honneur et de la notion de l'idéal propres à la race ; mais elle fut cependant sensiblement altérée par l'institution des castes. Ce ne sont pas les devoirs de l'homme que tracent les lois de Manou, ce sont ceux des castes. Ils diffèrent selon le rang occupé dans la hiérarchie religieuse et sociale ; le code brahmanique entre à ce sujet dans les distinctions les plus minutieuses et les plus tyranniques.

La conséquence naturelle du panthéisme c'est la destruction de la liberté humaine. Sous ce rapport cependant la religion des Brahmanes fut illogique ; elle n'admit point cette conséquence, grâce au sentiment moral qui

ne me voit. Les dieux le voient, son âme le voit. — Éviter de porter préjudice à aucun être animé, chérir la vérité, fuir le vol, commander à ses passions, tous les devoirs moraux sont compris dans ces paroles. »

Enfin, les idées de douceur, de patience et de dévouement furent rendues populaires dans l'Inde par le grand poëme national du *Ramayâna*, qu'un écrivain célèbre a nommé la Bible de la bonté, et qui fut une protestation contre les castes et la morale qu'elles avaient engendrée.

Ce développement des idées chez les Aryens-hindous ne fut point perdu pour l'humanité. Non-seulement il produisit le Bouddhisme dans l'Orient, mais il eut une grande influence sur la philosophie de la Grèce et sur le mouvement religieux en Judée, à Rome et à Alexandrie.

La doctrine des émanations divines et de la transmigration des âmes ne permettait pas à la légende solaire du Sauveur de se développer dans le Brahmanisme et dans le Bouddhisme comme elle le fit dans le Mazdéisme. Cependant on en retrouve les principales lignes dans l'histoire des incarnations de Vishnou et du Bouddha.

Le rôle de Vishnou dans l'humanité semble calqué sur celui du soleil dans la nature. A de certaines époques le monde étant menacé de destruction, Vishnou, le conservateur, intervient par des incarnations afin de le sauver. « Il se fait lui-même créature et naît d'âge en âge pour la défense des bons, pour la ruine des méchants et le rétablissement de la justice. » Vishnou est une des émanations les plus élevées de Brahma, ses incarnations sont supérieures à toutes les autres. Il est le sauveur du genre humain.

La légende solaire apparaît davantage dans l'incarnation du Bouddha.

Dans une existence antérieure, Çakya-Mouni, le fondateur du bouddhisme, était déjà parvenu à un haut degré de sagesse et de sainteté. Il vivait au milieu des jardins

célestes, entouré de ses disciples, de mendiants et de savants. Mais, pour devenir Bouddha accompli, il devait s'incarner et venir appliquer son intelligence à l'instruction et au salut des hommes. Il descendit dans le sein d'une femme douée d'une beauté extraordinaire, nommée Mâyâ-Dévi, qui le conçut sans avoir eu de commerce avec des hommes. Des signes particuliers annoncent sa venue : les oiseaux accourent dans le palais de sa mère, les plantes se couvrent de fleurs, les instruments de musique jouent d'eux-mêmes, le palais s'illumine d'une clarté qui éclipse celle du soleil. Indra et Brahma viennent le recevoir à sa naissance. Ils le proclament Svayambhou, l'Être existant par soi, celui qui est le premier besoin du monde. A peine né, il s'assied sur un grand lotus blanc et s'écrie : « Je vaincrai le démon et l'armée des démons ; je verserai le grand nuage de la loi et les créatures seront remplies de joie et de bien-être. »

Dès son enfance il montre sa grande intelligence et ses hautes qualités. Dans les écoles il étonne ses maîtres par sa science. Devenu jeune homme il épouse la belle et sage Gopa ; mais il l'abandonne bientôt pour accomplir sa mission. Il se retire dans la solitude, après avoir cherché en vain dans les écoles des brahmanes la solution du problème de l'affranchissement de la douleur. Il se livre à la méditation et aux plus rigoureuses austérités dans le village d'Ouroulviva. Il y résiste aux tentations du démon, et sort vainqueur de la lutte qu'il doit soutenir contre les serviteurs du mauvais génie. Le démon, privé de son pouvoir, se frappe la poitrine en s'écriant : mon empire est passé. La retraite de Çakya-Mouni avait duré six ans, comme le soleil passe six mois dans l'hémisphère austral.

Le moment est arrivé où de simple prédestiné il doit devenir Bouddha accompli. Il se rend en un lieu appelé Bodhimanda, qui veut dire siége de l'intelligence, et

s'assied sous un figuier, le corps droit et tourné vers l'Orient; il jure de conserver l'immobilité jusqu'à ce qu'il ait obtenu la science suprême. Il resta ainsi sans mouvement un jour et une nuit; au lever de l'aurore, il atteignit enfin la triple science, celle qui le faisait Bouddha accompli et lui donnait les moyens d'opérer le salut universel. Il se leva et se mit à répandre dans le monde les flots de la lumière qu'il avait acquise.

Il était parvenu à l'âge de trente-six ans. Sa carrière d'apostolat fut longue. Durant quarante-quatre années il ne cessa d'enseigner et de convertir. Il commentait sa doctrine devant une multitude d'auditeurs, sur le sommet d'une montagne de Magadha. Enfin, il se transfigura et entra dans le *nirvâna* à l'âge de quatre-vingts ans, l'an 543 avant Jésus-Christ.

Il est facile de reconnaître dans cette légende le mythe solaire, modifié par la doctrine de la transmigration des âmes. Cette doctrine rendait en effet inutile la mort violente et la résurrection du Bouddha. La réversibilité de l'expiation y étant impossible, Bouddha sauve l'humanité non par la souffrance et la mort, comme dans les autres mythes de l'antiquité, mais par la science.

Çakya-Mouni a voulu affranchir l'homme de la douleur, et il a cru en trouver les moyens dans le détachement des choses terrestres, dans la contemplation intérieure, dans l'extase et enfin dans l'absorption ou l'anéantissement en Dieu, ce qu'on a nommé le *nirvâna*. Ces moyens de salut sont à la portée de tous les hommes. La révolution religieuse qu'il a opérée était donc essentiellement spiritualiste, cosmopolite et égalitaire.

C'est en méditant sur les données du panthéisme brahmanique et la transmigration des âmes, qu'il est parvenu à considérer la vie contemplative comme le moyen suprême du salut des hommes ou de l'affranchissement du mal. Si l'homme n'était pas né, s'est-il dit, il n'aurait pas

souffert. S'il est né c'est que son âme ignorait le vrai bien, c'est qu'elle était attachée aux choses périssables et qu'elle s'est engagée dans la série des existences successives à la poursuite d'une illusion. Pour lui rendre le repos et le bonheur, pour l'arrêter dans ses migrations, il faut lui ôter le désir et l'activité intérieure. L'extase à son suprême degré, c'est à la fois la vraie science et l'anéantissement en Dieu, c'est le *nirvâna*. De là ce qu'il a nommé les quatre grandes vérités : la réalité de la souffrance, la cause de la souffrance ou le désir, la fin de la souffrance ou le *nirvâna*, et les moyens d'y parvenir ou le renoncement et la contemplation qui se résument dans la vie ascétique.

L'ascétisme généralisé, tel est le caractère essentiel du bouddhisme. En rappelant la pensée à elle-même, en la détachant des choses extérieures, bien qu'il réduise son activité à son dernier degré dans l'extase, il a rencontré la lumière de la conscience. De là sa morale élevée et pure, que sur bien des points le Christianisme et le rationalisme moderne n'ont pas dépassée.

La morale est le vrai culte du Bouddhisme. Il nie l'efficacité du sacrifice et de la science sacrée que s'attribuait la caste sacerdotale dans le Brahmanisme. Il défend de tuer, de voler, de commettre l'adultère, de mentir et de s'enivrer. Les vertus qu'il prescrit sont la charité, la pureté, la patience, le courage, la contemplation et l'amour de la science. Il recommande l'humilité, le repentir et l'aveu de ses fautes ou la confession. Il pousse jusqu'à l'exagération le pardon des injures, ou plutôt il veut qu'on les accepte comme une punition méritée des fautes commises dans une autre vie, et qu'on réponde au mal par le bien.

Le bouddhisme cependant est une religion ; il n'est point un simple système politique, comme on l'a cru. S'il entraîne des conséquences pour l'organisation sociale,

et notamment l'abolition des castes, il a pour but, avant tout, la régénération intérieure de l'homme et sa réunion à Dieu, c'est-à-dire le salut dans une autre vie. Son grand moyen d'action c'est le principe de l'égalité de tous devant le nirvâna. Par lui il a ruiné la caste sacerdotale dont il a nié le pouvoir surnaturel, il a relevé la femme et préparé le règne de l'égalité et de la fraternité dans le monde.

Il a opéré dans l'Orient la réforme des mœurs et des institutions. La race mongole qui l'a adopté, a abandonné ses instincts sauvages et ses passions violentes. L'adoucissement des mœurs est visible au Thibet, en Mongolie, à Ceylan. Les distinctions des castes n'existent pas chez les nations bouddhiques, et le Brahmanisme lui-même a subi sous ce rapport son influence égalitaire. Enfin, ce qui est remarquable, le prosélytisme s'allie dans le Bouddhisme à la tolérance. Il se considère comme une religion universelle et non point nationale, mais il répudie toute propagande armée. C'est par la persuasion et la douceur qu'il conquiert ses adhérents.

Cependant cette religion si belle par sa morale, n'a pas su se maintenir à la hauteur où son fondateur l'avait placée, et malgré elle, elle a produit les effets nuisibles de son principe panthéiste.

Ce qui est arrivé dans le Christanisme s'est montré dans le Bouddhisme. Pour se faire accepter par des peuples barbares ou de races inférieures il s'est ouvert aux superstitions les plus grossières. La conception panthéiste aboutit à éliminer l'idée de Dieu, et l'on a cru voir dans le Bouddhisme ce phénomène extraordinaire d'une religion sans dieu; mais cette élimination étant impossible, puisque l'idée de la divinité fait le fond même de la raison et de la conscience humaines, les successeurs de Bouddha ont transporté l'idée de Dieu aux choses matérielles et remplacé la communication intérieure de l'âme avec la

divinité par des pratiques extérieures puériles ou absurdes. C'est exactement ce qui s'est vu dans le Catholicisme où un culte grossier et extérieur a pris la place de l'adoration en esprit et en vérité. Le grand Lama est infaillible comme le pape catholique; la pompe des cérémonies est la même dans les deux Églises; on y retrouve l'autel, les chandeliers, la chape des prêtres et jusqu'à la croix, les chapelets, le culte des images, etc. Les bonzes ont inventé le moulin à prières. Tous les abus du monachisme catholique se retrouvent dans les lamaseries : le célibat et ses désordres moraux, la mendicité, l'obéissance passive, la paresse et la saleté. La vie cénobitique est considérée comme un état supérieur de l'humanité. On croit aux sortiléges et à la magie. On rend des honneurs divins à des objets infimes, à des animaux. L'éléphant est adoré parce qu'on croit que l'âme du Bouddha est passée en lui.

Tout cela est sans doute une corruption de l'idée première de Çakya-Mouni, mais le Bouddhisme a un vice qui tient à son principe lui-même. Le but qu'il assigne à l'homme n'est pas le développement de toutes ses facultés, c'est au contraire leur anéantissement. Le panthéisme qui réduit l'idée de Dieu à quelque chose de vague et d'indéterminé, peu différent du néant, ne saurait fournir à l'homme un idéal de perfection. Le modèle qu'il lui propose est une négation, une abstraction sans vie. C'est pourquoi le Bouddhisme est devenu un obstacle au progrès; il est en effet, pour les peuples qui l'ont adopté, une cause d'énervation et de décadence, malgré les hautes vertus qu'il sollicite. La morale spiritualiste qui se fonde sur la conscience naturelle et sur l'unité du genre humain en Dieu, pour exiger le détachement des choses extérieures, la pureté du cœur, l'amour du prochain, la charité, la justice et le dévouement, ne pouvait produire ses fruits que dans une religion monothéiste qui admet

la personnalité de Dieu. C'est ce qui s'est accompli dans le Christianisme.



Le Christianisme ne s'explique pas sans le mosaïsme et le paganisme; ceux-ci à leur tour ne s'expliquent pas sans les religions de l'Égypte et de la Perse. Ces dernières sont un mélange des idées dominantes dans la race âryenne et dans la race sémitique.

Malgré les découvertes archéologiques faites en Égypte, les origines des peuples qui ont habité la vallée du Nil dans l'antiquité, sont restées obscures. Cependant, tout semble indiquer qu'en des temps très-reculés une émigration hindou-âryenne a eu lieu par la mer dans la haute Égypte, et qu'elle y a rencontré des peuples de race noire et de race sémitique avec lesquels elle s'est mêlée. La religion qui est née de ce mélange, présente la réunion des idées religieuses caractéristiques des trois races : les émanations divines et la transmigration des âmes des âryens-hindous, la tendance monothéiste et le symbolisme astronomique des sémites, le fétichisme et le symbolisme zoologique des races noires de l'Afrique. Les conditions nouvelles de la vie matérielle ont dû être aussi, pour les Aryens venus en Égypte, une cause de modification de leurs idées religieuses. De pasteurs ils sont devenus cultivateurs, et l'on sait quelle importance ont, pour les peuples laboureurs, les révolutions du ciel et la succession des saisons. Le retour périodique des crues du Nil, auxquelles était liée l'existence des habitants de l'Égypte, a dû les porter à observer les mouvements du soleil et des astres qui coïncidaient avec ce phénomène. Ils ont été amenés ainsi à adopter le symbolisme religieux des aborigènes, fondé sur de semblables observations, et à le combiner avec celui qu'ils possédaient déjà. Il en est résulté le mythe solaire d'Osiris, qui a servi de type à

ceux de la Grèce et au messianisme des Hébreux. Les Grecs, en effet, ont reçu de l'Égypte un grand nombre de leurs idées religieuses et morales, et le peuple hébreu, composé d'esclaves sémites sortis de ce pays sous la conduite de Moïse, a adopté le culte que celui-ci, initié aux mystères de la religion égyptienne, lui a enseigné.

Voici ce mythe où la légende solaire du sauveur se retrouve dans ses parties essentielles.

Osiris est le dieu-soleil; Isis, sa sœur, c'est la lune, qui remplace la constellation de la vierge après son coucher héliaque vers l'équinoxe d'automne lorsque le soleil quitte l'hémisphère boréal; Typhon, son frère, est le dieu des ténèbres, du froid et de la mort, symbolisé par la constellation du serpent. Ils sont nés tous les trois de Chronos, lequel est issu lui-même de Kneph ou de Phtha, le dieu-Esprit. Osiris fait la conquête de l'Orient; mais Typhon le surprend par trahison, le fait mourir, mutile son corps affreusement, le coupe en morceaux, comme l'année est divisée en mois et en jours, et lui enlève les organes de la génération. Le soleil d'hiver n'a plus la force de féconder la terre. Osiris mort descend aux enfers et Typhon cache ses membres séparés. Isis, au désespoir de la perte d'Osiris, se met à la recherche de son corps. Après bien des voyages et des aventures, elle le retrouve enfin enfermé dans un coffre, et lui fait décerner les honneurs divins. Osiris ressuscite; d'autres organes de la génération lui sont donnés, et il engendre avec Isis, redevenue la constellation de la vierge, le dieu nouveau, l'enfant Horus, le soleil du printemps, lequel grandit jusqu'au jour où, instruit par Osiris, il est vainqueur de Typhon et règne glorieux dans le ciel. Osiris redescend aux enfers dont il devient le souverain.

L'émigration des Aryas dans la Perse s'est faite dans des conditions à peu près semblables à celles de leur établissement en Égypte. Ils ont dû adopter la vie agricole,

ce qui les a conduits également à développer leur symbolisme astronomique. Mais ils se sont trouvés en contact avec des peuples de race mongole et de race sémitique. Sous l'influence des idées religieuses de ces derniers, le culte âryen primitif s'est modifié, sur le plateau de l'Iran, dans un sens beaucoup plus monothéiste qu'en Égypte. C'est à peine si l'on en retrouve encore quelques traces dans l'Avesta. Ormuzd est un Dieu personnel et bon. Sa victoire sur le principe du mal n'est ni une absorption ni une damnation, c'est une réconciliation. L'idée panthéiste des émanations s'affaiblit pour laisser poindre celle de la création. L'origine du mal est mise dans l'abus de la liberté de l'homme. La transmigration des âmes est remplacée par l'immortalité; l'absorption en Dieu, par l'union avec la divinité. Mais les idées morales des Aryas sont conservées et développées. Le sentiment de la dignité reste très-vif chez les Perses, et il contribue, avec leurs idées religieuses, à fortifier et à étendre l'action personnelle. La Perse lutte, à l'exemple de son dieu, contre le prince des ténèbres, lequel commande aux hordes mongoles ennemies de l'Iran, inspire les crimes et les abominations des peuples sémitiques et des peuples noirs, dessèche la terre et tient le soleil captif pendant l'hiver. On ne trouve plus ici la contemplation stérile de l'Inde; c'est le travail qui est honoré et sanctifié.

Le mythe solaire est exposé dans l'Avesta d'une manière plus complète que dans les monuments de la religion d'Égypte.

Ormuzd créa l'homme et le taureau dans un lieu élevé où ils restèrent six mille ans sans mal. Ce sont les mille ans de Dieu; ils comprennent l'agneau, le taureau, les gémeaux, le cancer, le lion et la vierge. Au septième mille une femme et un homme ont, par leur chute, introduit le mal dans le monde. La femme a séduit l'homme en lui présentant de beaux fruits cueillis à l'arbre de la

science du bien et du mal. Cet arbre était placé, dans le jardin céleste, à la porte de la balance ou équinoxe d'automne ; l'arbre de vie se trouvait à la porte de l'agneau ou équinoxe de printemps. Le couple a été chassé du lieu de délices et d'abondance où il vivait, par un chérubin armé d'une épée flamboyante. Alors Ahriman pénétra dans le ciel sous la forme du serpent, accompagné des mauvais génies. Il répandit le froid dans les eaux, dans la terre et dans les arbres. Mais de la femme doit naître un enfant qui écrasera la tête du serpent et délivrera le monde. Ce réparateur, de nature divine, vivra abaissé, obscur, humble et pauvre ; il sera mis à mort par des méchants ; puis il ressuscitera et remontera glorieusement dans le ciel. Après six mille ans, qui comprennent la balance, le scorpion, le sagittaire, le capricorne, le verseau et les poissons, l'empire du serpent sera détruit et le règne de Dieu commencera pour ne plus finir.

En expliquant l'ancienne légende solaire du sauveur dans le sens du spiritualisme, les Perses furent amenés à admettre que la lutte d'Ormuzd et d'Ahriman prendrait fin par l'intervention d'un dieu nommé Mithra, lequel viendrait sur la terre, souffrirait la passion et la mort pour racheter les péchés des hommes. Au moyen de leurs spéculations philosophiques sur les données de cette légende, les mages étaient parvenus aux doctrines de l'unité et de la personnalité de Dieu, du Fils engendré du Père, du Verbe et du Médiateur, de la chute des anges et de celle de l'homme, de la rédemption et de l'incarnation, du sacrifice idéal et du salut par la foi. A la fin des temps, après la période des six mille ans du mal, Ahriman éclairé par Mithra se réconciliera, disaient-ils, avec Ormuzd, les morts ressusciteront et le bien règnera seul sur la terre redevenue un jardin de délices. Tous les hommes vivront heureux sous une seule loi et un seul gouvernement ; tous parleront la même langue. Mais ce grand

événement doit être précédé de calamités de toute espèce ; les légions de l'esprit du mal doivent se déchaîner sur la terre. Enfin, cette palingénésie, ce renouvellement du monde et ce retour à l'âge d'or, sera annoncé par deux prophètes envoyés pour consoler les hommes et les préparer à recevoir la lumière.

Si l'interprétation morale et spiritualiste de la légende solaire a dominé dans la Perse, ce fut l'interprétation matérialiste et sensuelle qui prévalut chez les peuples de race sémitique de l'Assyrie, de la Phénicie et de la Syrie. On la trouve dans les mythes d'Adonis et d'Atys. Au printemps le soleil et la terre s'unissent dans une étreinte amoureuse et de leur union naissent les plantes et les insectes qui couvrent le sol. L'homme doit imiter le dieu et se livrer aux plaisirs sexuels. De là est né le culte licencieux de Baal, et avec lui la prostitution sacrée et la confusion des sexes. Mais bientôt arrivent les ardeurs de l'été ; le soleil dévore ses enfants ; il les brûle de ses rayons de feu ; il tarit les rivières, dessèche la terre et frappe l'homme de sa colère. Pour apaiser le dieu, il faut des sacrifices sanglants : les victimes les plus jeunes et les plus belles lui seront les plus agréables. On immolera les premiers nés, d'innocentes jeunes filles, des hommes à la fleur de l'âge. Il faut du sang à Moloch ; il lui faut aussi les cris des victimes jetées vivantes dans les flammes.

C'est au milieu de ces populations, abruties par la cruauté et la débauche, que vinrent s'établir les esclaves sortis d'Égypte sous la conduite de Moïse. En Judée la légende solaire du sauveur fut interprétée dans le sens du monothéisme. Le sauveur attendu ne fut plus un dieu, comme dans l'Inde, l'Égypte et la Perse ; ce fut un homme élu de Dieu. L'idée d'un dieu sauveur distinct du dieu créateur était incompatible avec le principe du monothéisme. Le Messie des Hébreux fut

nommé tantôt le Fils de l'homme, dénomination qui leur fut propre, tantôt Jésus ou Christ, suivant les anciennes traditions païennes. L'attente d'un sauveur eut chez eux une très-grande importance; elle fut considérée comme la conséquence naturelle de l'alliance avec Jéhovah. Elle devint la base du prophétisme, qui fut une véritable institution nationale. Les prophètes rappelèrent sans cesse aux Israélites la promesse que Dieu leur avait faite de prendre chez eux le sauveur du monde comme une récompense de leur fidélité, et ils s'appliquèrent à préciser le rôle du Messie. Il devait, disaient-ils, venir réformer les idées religieuses et donner au peuple juif l'empire du monde. Il inaugurerait le Royaume de Dieu, dont il serait le Roi, le chef théocratique, après avoir jugé les vivants et les morts dans la vallée de Josaphat et rejeté dans la Gehenne ou dans le feu inférieur, les ennemis de Dieu.

Ces idées messianiques, venues de l'Égypte et de la Perse, furent ravivées, rajeunies et développées lorsque les Hébreux furent mis en contact avec les peuples voisins, notamment avec les Assyriens et les Médo-Perses pendant la captivité de Babylone. Les livres d'Ésaïe et de Daniel nous les font connaître dans leur dernier état.

On trouve dans la Genèse et le Deutéronome la légende du paradis terrestre et de la chute originelle, ainsi que la promesse de Dieu de faire naître, de la postérité de la femme, un prophète qui écrasera la tête du serpent. Dans Ésaïe, les circonstances de la venue du Messie sont précisées. Une vierge enfantera un fils qui sera nommé Emmanuel. L'esprit de Dieu reposera sur lui. Il sera mis en oblation pour les péchés des hommes. Daniel annonce le moment de la naissance du Messie ou du Christ, celui de sa mort et celui de son retour en ce monde, où il viendra, porté sur les nuées du ciel, fonder le royaume universel du Seigneur.

***

Les deux interprétations de la légende du sauveur, l'une spiritualiste, l'autre matérialiste, se rencontrèrent en Judée comme dans les autres pays. Mais toutes deux restèrent toujours subordonnées à l'idée de l'unité et de la personnalité de Dieu qui fait le fond du Judaïsme. Le messianisme des uns fut matériel, belliqueux et conquérant; celui des autres, idéal et pacifique. Les sadducéens étaient matérialistes; les pharisiens, les esséniens et les thérapeutes, spiritualistes; mais les pharisiens représentaient le spiritualisme équivoque et formaliste, disposé à toutes les transactions et à tous les compromis, comme celui de nos modernes éclectiques, tandis que les esséniens et les thérapeutes professaient l'extrême idéalisme et allaient même jusqu'au mysticisme et à l'ascétisme. Les deux tendances partageaient aussi les docteurs de la loi. Un siècle avant Jésus, Hillel énonça une doctrine religieuse, morale et sociale essentiellement spiritualiste; mais il fut vaincu par Schammaï qui défendait le vieux judaïsme étroit et charnel.

Les esséniens et les thérapeutes résument chez les Juifs le mouvement spiritualiste et mystique, humanitaire et égalitaire, sorti du Brahmanisme, du Bouddhisme, du Mazdéisme et des mystères de l'antiquité païenne. Leur origine est restée obscure, mais leur parfaite ressemblance avec les communautés bouddhiques et pythagoriciennes ne laisse guère de doute sur la filiation de leurs idées. L'opinion de ceux qui veulent voir en eux des ultra-pharisiens est contredite par les témoignages précis de Josèphe, de Pline et de Philon. Près de deux siècles avant Jésus-Christ, au temps des Machabées, on trouve les esséniens répandus en Palestine sur les bords de la mer morte et en Samarie. Les thérapeutes s'étaient surtout fixés en Égypte, dans le voisinage d'Alexandrie. Les uns et les autres prétendaient remonter à une haute antiquité. Ils interprétaient la loi mosaïque d'une manière allégorique. Ils se

transmettaient verbalement leur doctrine secrète, mais ils avaient aussi des livres sacrés, que l'on a retrouvés parmi ceux qui ont été nommés apocryphes. Ils ne parlaient que par paraboles. Comme pour tous les juifs, le Messie qu'ils attendaient était un homme élu de Dieu ; mais ils expliquaient dans un sens spiritualiste le Royaume de Dieu qu'il viendrait établir ; sans exclure l'empire du monde, ils y voyaient surtout le règne de l'esprit. Leur religion était toute spirituelle ; ils repoussaient le sacerdoce, les sacrifices sanglants et la multitude des pratiques extérieures. Ils avaient une morale très-pure qui dérivait, comme celle des Bouddhistes, de l'unité des hommes en Dieu, mais qui n'était point rendue stérile par un idéal négatif. Leurs deux grandes prescriptions morales étaient de tendre à la perfection et d'aimer Dieu et les hommes. Ils avaient pour préceptes le détachement des choses corporelles, le respect de la vérité, la sincérité, l'humilité, la charité, le pardon des injures, l'abnégation, la sévérité pour soi et l'indulgence pour autrui, l'abstinence, la fidélité, l'amour de la paix, l'horreur de toute violence, la communauté des biens, l'égalité entr'eux et l'assistance désintéressée aux malheureux, sans considération du culte qu'ils pratiquaient. Les esséniens, comme les pythagoriciens, s'adonnaient à l'étude et au travail ; les thérapeutes, au contraire, se livraient, comme les cénobites du bouddhisme, à la vie contemplative. Ils ne se mariaient pas ; ils se recrutaient par adoption et initiation. Ils menaient une vie austère et observaient la plus rigoureuse tempérance ; ils allaient même jusqu'aux excès de l'ascétisme. Ils vivaient entre eux à peu près comme les moines du moyen âge. Ils habitaient loin des villes. Ils se réunissaient pour prendre leurs repas en commun et pour lire ensemble ou commenter leurs livres saints. Ils voyaient en Dieu non-seulement le Créateur, mais le Père de l'humanité. Ils

lui adressaient leur prière le matin en se tournant vers l'Orient et lui demandaient la lumière de l'esprit et la paix du cœur.

Les doctrines des esséniens sont une des manifestations les plus remarquables de l'évolution religieuse qui s'est faite dans le monde vers la fin de l'antiquité juive et païenne. Tandis que les effets corrupteurs des religions panthéistes et naturalistes se développaient dans la société antique, la réaction spiritualiste des mystères et de la philosophie s'étendait de son côté et préparait une réforme religieuse devenue nécessaire.

Le progrès naturel des idées et les protestations de la conscience contre les abus du sensualisme et de l'inégalité sociale, conduisaient insensiblement à une religion spiritualiste. Le dieu, que le peuple a confondu d'abord avec la nature extérieure, s'est en quelque sorte rapproché peu à peu de l'homme, et il a fini par être conçu comme existant au fond de sa pensée et de son cœur. Dans l'Inde et dans l'Égypte, il est partout; l'homme se sent écrasé par lui et reste immobile. En Perse, il commence à ressembler à l'homme, et, dans la lutte du dieu bon contre le principe du mal, on peut voir déjà une image de la vie humaine. En Judée, la personnalité de Dieu est complète; des rapports à peu près directs s'établissent entre lui et le peuple avec lequel il a fait alliance. En Grèce, les dieux ont la forme et les passions des hommes; ils semblent faire partie de la société humaine; l'imagination populaire les plaçait au sommet du mont Olympe et les faisait délibérer sur les affaires de l'humanité. A Rome, le rapprochement se continue; tous les dieux des peuples vaincus sont réunis dans le panthéon et chaque citoyen a chez lui ses dieux domestiques. Enfin, lorsque Évhémère eut prétendu que les dieux ne sont que d'anciens rois déifiés et que cette théorie se fut répandue dans la société romaine, les empe-

reurs se firent rendre des honneurs divins. L'homme se fit Dieu ; mais ce ne fut pas l'homme intérieur, spirituel, idéal, ce fut l'homme extérieur, avec toutes ses passions mauvaises, avec ses tendances basses et viles qui décèlent en lui des restes de l'animalité. On assista à un véritable débordement de tous les vices et de tous les crimes. Une réaction se fit, et par elle un nouveau rapprochement de Dieu. La sourde conscience du peuple, comme l'intelligence éclairée des philosophes, le réclamait. Lorsque l'orgie païenne de la force et de la volupté eut étalé à tous les yeux, depuis Alexandre jusqu'aux empereurs romains, les effets corrupteurs des religions sensuelles, on sentit le besoin d'une religion plus pure, qui ne fût plus la complice de toutes les infamies et de toutes les injustices ; il y eut une aspiration générale vers la religion de la conscience et de la raison, vers l'adoration du Dieu en nous.

Cet esprit religieux nouveau qui agitait le monde bien longtemps avant la chute du paganisme et l'apparition du christianisme, se manifestait surtout dans le changement des mœurs et des institutions. L'injustice de l'esclavage, sentie enfin par les esclaves eux-mêmes, provoquait des soulèvements dont la répression violente laissa dans le cœur des opprimés un ardent besoin de consolation et l'espérance d'une délivrance prochaine par des moyens surnaturels. Dans les mystères, où ils étaient admis, on leur expliquait la légende du sauveur, ce qui contribuait beaucoup à répandre parmi eux l'espoir d'un affranchissement miraculeux. Les rigueurs du vieux droit civil furent atténuées par l'interprétation des jurisconsultes et des préteurs en faveur des femmes, des enfants et des esclaves. Le droit politique lui-même subit l'influence des idées nouvelles et fut étendu aux vaincus.

L'attente d'un ordre nouveau, à la fois religieux et

social, était devenue générale dans le monde païen sous l'empire. Elle le fut surtout en Judée pendant la domination romaine. Une grande agitation y régnait. On croyait que l'époque messianique prédite par les prophètes était arrivée. D'après une interprétation devenue populaire du mythe solaire, le monde avait été créé en six jours et il devait rester sous l'empire du mal pendant six jours encore, après quoi apparaîtrait le Messie et commencerait le règne de Dieu, lequel durerait un jour, considéré comme le jour du repos ou le jour du Seigneur. Dans cette interprétation on disait que chaque jour formait mille ans aux yeux de Dieu. Le monde ne devait donc durer que six mille ans et l'on s'accordait à admettre que sa fin était prochaine, que le Messie allait venir et qu'une grande révolution physique se préparait. On vit apparaître des hommes qui prophétisaient et qui engageaient le peuple à faire pénitence; d'autres qui faisaient des miracles et annonçaient une religion nouvelle, comme Simon le Magicien; d'autres encore qui priaient et jeûnaient dans l'attente du grand événement annoncé. C'est en ce moment que parut en Galilée Jésus de Nazareth.

Jésus était fortement imbu des idées messianiques des prophètes de sa nation. Ayant entendu parler des prédications de Jean-Baptiste sur les bords du Jourdain il s'y rendit et reçut de lui le baptême, signe d'initiation et de purification. En sortant des eaux du Jourdain, il eut une vision et se crut appelé à accomplir les prophéties relatives au Messie. Il annonça le royaume de Dieu, qu'il comprenait dans le sens des esséniens et des docteurs spiritualistes de la loi, avant tout comme l'empire de l'esprit de Dieu dans les âmes par son intermédiaire. Il faisait consister la religion dans l'adoration en esprit et en vérité du Dieu bon, type de la perfection absolue, créateur de l'Univers et Père des hommes. Mais, pour la pratiquer,

l'homme déchu, affaibli et corrompu par la chute originelle, avait besoin d'un secours divin ; ce secours, il venait, disait-il, le lui apporter, et il institua une Église, un signe d'initiation et un sacrifice. Sa morale, qu'il avait puisée dans les prophètes, il la faisait dériver de l'idée même de la rédemption du genre humain par la miséricorde divine. Comme les esséniens, il résumait toute la loi morale dans ces deux préceptes : soyez parfait comme Dieu est parfait, et aimez votre prochain comme vous-même. Mais il les exagérait parfois et les rendait par là d'une application difficile ou dangereuse. Quant à son messianisme, il y avait beaucoup d'obscurités, d'incertitudes et de contradictions dans son enseignement. Tantôt la révolution qu'il annonçait devait se faire par la douceur, la patience et la persuasion, tantôt les moyens violents devaient être employés. Il s'exprimait en paraboles; il disait qu'il n'était pas venu apporter la paix, mais l'épée; il se comparait à un roi qui fait égorger les rebelles en sa présence. Le monde dans lequel il vivait était à ses yeux le royaume de satan; ce n'était pas encore le sien. Une révolution opérée par les anges de Dieu, au son des trompettes, allait se faire dans le ciel et sur la terre. Il devait mourir bientôt ; mais il reviendrait ensuite, porté sur les nuages, pour juger les vivants et les morts ressuscités, tous réunis dans la vallée de Josaphat. La génération contemporaine verrait s'accomplir cette révolution, qui devait établir l'empire du peuple d'Israël sur toutes les nations, sous la forme d'une monarchie théocratique qui durerait mille ans et dont il serait le Roi-prophète.

La révolution qu'il venait opérer dans le monde était avant tout religieuse et morale; mais elle était aussi politique et sociale. Il livrait à la risée du peuple l'hypocrisie des pharisiens; il flétrissait l'égoïsme et la sen-

sualité des riches. Il prêchait le règne de la justice et de l'égalité. Il disait que la pauvreté doit être honorée, que les petits doivent être élevés et les grands abaissés. Les riches ne pouvaient se sauver s'ils ne renonçaient à leurs richesses. Les biens devaient être mis en commun. Lui-même, il avait formé avec ses douze disciples une communauté semblable à celle des esséniens.

On lui attribuait des miracles. C'était une croyance générale dans l'antiquité que les phénomènes de la nature se produisaient par une intervention particulière et directe de la divinité. On ne connaissait pas les lois générales qui gouvernent l'univers matériel. Par une conséquence naturelle, on accordait un pouvoir étendu sur les forces du monde extérieur aux hommes pieux, aimés des dieux. C'est pourquoi les prédictions relatives au Messie annonçaient qu'il ferait beaucoup de miracles et que des prodiges signaleraient sa présence. Jésus, qui partageait sur ce point la croyance commune et qui se croyait l'élu de Dieu, était convaincu que le don des miracles lui avait été accordé, que la foi et la prière donnaient tout pouvoir sur la nature.

On conçoit que, dans une pareille situation des esprits, au moment ou l'attente d'un sauveur était devenue générale, on devait voir aisément des miracles dans des faits naturels ou en créer d'imaginaires par ce phénomène d'imagination populaire qui donne partout naissance aux légendes.

Si donc l'on tient compte de l'état des esprits, il faut considérer comme purement légendaires la plupart des faits miraculeux attribués à Jésus ainsi qu'à d'autres thaumaturges ou réformateurs religieux de cette époque, tels que Simon le Magicien, Apollonius de Tyane, etc. C'est ainsi que la résurrection de Lazare, dont l'Évangile de St Jean, écrit près de deux siècles après Jésus-Christ, fait seul mention, doit être tenue pour inventée, si elle

n'est pas le résultat d'une fraude pieuse commise par les amis de Jésus et dans laquelle il aura joué à son insu le rôle qu'on lui avait préparé, afin d'agir sur l'imagination du peuple au moment où l'on caressait, dans son entourage, la pensée d'un soulèvement pour le faire proclamer roi d'Israël. On peut en dire autant de la résurrection de Jésus lui-même ; en tant que fait miraculeux, elle n'a existé que dans les rêves et les visions de ses disciples.

Quant aux faits réels, que l'ignorance et le goût du merveilleux ont transformés en miracles, on peut facilement les expliquer. Ils se rapportent tous, en effet, à la guérison de maladies mentales ou nerveuses, et l'on sait que sur ces maladies l'imagination du patient a toujours un grand empire. Frapper l'imagination et provoquer un effort persistant de la volonté sont souvent les seuls moyens de guérison ou de soulagement. La croyance au surnaturel est d'ordinaire ce qui réussit le mieux à produire ces effets. Il faut ajouter aussi certaines excitations nerveuses extérieures, analogues à celles de l'électricité, auxquelles on a donné le nom de magnétisme animal et sur lesquelles la science moderne n'a pas encore dit son dernier mot. Quelques paroles d'encouragement, quelques signes de confiance ou d'assurance peuvent également procurer un apaisement momentané ou définitif dans ces sortes de maladies. Tout cela a dû paraître miraculeux à une époque et chez un peuple où la médecine scientifique était encore inconnue. Jésus, qui partageait l'erreur générale, a cru de bonne foi qu'il avait un pouvoir surnaturel pour chasser les démons, auxquels on attribuait les maladies qu'il guérissait par l'imposition des mains et quelques paroles de douceur ou de commandement. Cela même a dû le confirmer dans la pensée qu'il était le Messie, l'envoyé de Dieu. Parfois cependant il se rendait compte de l'illusion du peuple, et c'est ce qui explique sa répugnance, manifeste dans les

écritures, à se prêter aux opérations miraculeuses que l'on sollicitait de lui.

Il se préoccupait constamment de réaliser toutes les circonstances qui devaient, d'après les prophéties, marquer le passage du Messie sur la terre. Ses disciples parlèrent de lui sous l'empire de la même pensée. Il naquit en réalité ou ses historiens le font naître au solstice d'hiver, comme tous les sauveurs des mythes solaires. Il vint à Jérusalem faire acte d'autorité théocratique en chassant les vendeurs du temple et en proclamant sa royauté, au moment où les Juifs célébraient la Pâque, qui correspondait à la fête du passage du soleil des signes inférieurs dans les signes supérieurs du zodiaque chez presque tous les peuples de l'antiquité, c'est-à-dire à l'équinoxe du printemps. C'était provoquer un soulèvement du peuple ou se livrer à la mort. Il fut arrêté, condamné et mis en croix. Il avait annoncé qu'il ressusciterait et reviendrait porté sur les nuages du ciel. Cette prédiction ne se réalisa pas. Ses disciples, qui ne le virent point reparaître et opérer la révolution attendue, retournèrent découragés en Galilée. Tout semblait terminé alors et la tentative de Jésus aurait eu le même sort que beaucoup d'autres qui se firent à la même époque, si le peuple, avec la persistance des croyances aveugles, n'avait continué à attendre la réalisation des prophéties et à le considérer comme le Messie, l'Élu, l'Oint du Seigneur. Ce fut le point de départ de la révolution religieuse; mais elle eut besoin d'autres éléments pour s'accomplir.

*
* *

Dans le monde païen, le même mouvement d'idées et les mêmes tentatives de rénovation religieuse et sociale se produisirent. Des prophéties analogues, nées également de la primitive légende solaire du sauveur, exis-

taient chez tous les peuples de l'antiquité; on les expliquait dans les mystères ; on les conservait par la tradition orale. Partout il y avait des oracles ou des livres sybillins qui annonçaient qu'un dieu ou le fils d'un dieu viendrait établir une religion nouvelle et ferait régner la justice sur la terre. Ces prophéties eurent la plus grande influence sur les événements. Des rois se crurent appelés à les réaliser. C'est le mythe solaire de Bacchus qui a inspiré à Alexandre l'idée de son expédition en Orient, comme les rêves messianiques des prophètes de Judée ont suscité les tentatives religieuses de Simon le Magicien et de Jésus de Nazareth.

Les principales légendes de la Grèce et de Rome ont été réunies dans les mystères d'Éleusis, les plus célèbres de l'antiquité. Elles se sont presque toutes groupées autour de celles de Cérès et de Bacchus.

Cérès, fille de Chronos et de Rhéa, symbolisait la Terre-mère. Sa fille Proserpine, née de Jupiter, représentait le blé ou la force de germination. Voici le mythe. Pendant que Proserpine, heureuse et sans soupçons, cueillait des fleurs dans la vallée d'Enna, la terre s'entrouvrit tout à coup et Pluton, le dieu des enfers, l'entraîna dans le sombre séjour. Cérès, avertie par le Soleil et guidée par Bacchus, se met à la recherche de sa fille; elle parcourt en vain la Grèce et les pays voisins. Jupiter, touché de sa douleur, envoie Mercure dans les enfers pour délivrer Proserpine, qui est enfin rendue à sa mère. Celle-ci remonte avec sa fille dans l'Olympe; mais Proserpine, ayant mangé dans le monde inférieur quelques grains d'une grenade, dut passer la moitié de l'année avec Pluton. Elle eut de Jupiter un fils, le nouveau Bacchus ou Dionysos-Jacchos. Ce mythe de la terre et des saisons appelait pour complément celui du soleil.

Bacchus, dans les mystères d'Éleusis, fut la personnification du soleil; son histoire mythique retraçait le

cours apparent du soleil à travers les signes du zodiaque. Il y a eu dans la mythologie païenne plusieurs Bacchus. Ils représentaient, en général, le dieu immolé et renaissant. D'ordinaire Bacchus est dépeint sous la forme d'un taureau que déchirent les Ménades. Cette forme rappelle la constellation du taureau dans laquelle se trouvait, aux temps anciens où le mythe solaire prit naissance, le soleil à l'équinoxe du printemps. Le dieu mort, on cherche en vain son corps ; mais il renaît et reprend glorieux sa place dans l'Olympe. Ces mythes, comme on le voit, sont calqués sur celui d'Osiris.

Dans quelques-uns, on voit Bacchus-Zagreus, personnifiant le principe du bien, combattu par les Titans, qui représentent le mal. Les Titans parviennent à le surprendre et le mettent en pièces. Ils dévorent ses membres ; mais Athénée porte son cœur à Zeus, son père, qui l'engloutit et donne naissance à un autre Bacchus, à Dionysos, le dieu renaissant.

La plus populaire des fables de Bacchus en Grèce, fut celle qui a fait l'objet du poëme de Nonnus. Jupiter promet au Temps un réparateur des maux qui affligent la terre ; ce réparateur sera son fils, Bacchus-Sauveur. Pour tenir sa promesse, il prodigue ses faveurs à Sémélé, de qui naît Bacchus. Le dieu-enfant est élevé par les nymphes de Nysa en Thrace. Devenu grand il parcourt le monde et enseigne aux hommes la culture de la vigne. Pendant ses voyages, Junon, pour se venger de l'infidélité de Jupiter, le rend insensé. Après avoir fait la conquête de l'Inde et avoir vaincu Dériade, qui représente la résistance à l'action bienfaisante du soleil, il revient en Grèce à l'époque du solstice d'hiver. Il y rencontre Penthée, personnification du deuil de la nature. Penthée veut lui fermer l'entrée de Thèbes, mais il est mis à mort par Agave sa mère et par les Bacchantes. A Athènes, Bacchus apprend à Icare l'art de cultiver la vigne. Puis

il séduit la nymphe Aura dans les montagnes de la Phrygie et, de cette union, naît le nouveau Bacchus.

Mais de tous les mythes de l'antiquité composés sur la légende solaire du sauveur, le plus remarquable, par ses tendances spiritualistes et morales, fut celui de Prométhée, de Pandore et d'Hercule. Prométhée était le fils du Titan Japet et de Clymène. Son nom signifie celui qui pense d'avance ou qui prévoit, de même que le nom de son frère Épiméthée exprimait celui qui pense après ou qui apprend par expérience. Ils sont la personnification des deux espèces d'esprits qui composent l'humanité. Prométhée, aidé par Minerve, la déesse de la sagesse, déroba le feu du ciel pour le donner aux hommes, ce qui le fit considérer comme leur plus grand bienfaiteur. Jupiter, pour se venger de ce larcin, donna Pandore à Épiméthée et fit enchaîner Prométhée sur un rocher du Mont Caucase, où un vautour vint pendant le jour lui ronger le foie, qui renaissait chaque nuit. Pandore, poussée par la curiosité, ouvrit une boîte que Jupiter lui avait confiée et qui contenait tous les maux; ceux-ci se répandirent sur les mortels; l'espérance seule resta au fond. Jupiter promit à Prométhée qu'un dieu viendrait le délivrer et souffrirait pour lui. Ce dieu c'est Hercule, nouvelle personnification du soleil, fils de Jupiter lui-même, et dont les douze travaux signifiaient le passage de l'astre à travers les signes du zodiaque. Hercule tue le vautour qui déchirait les flancs de Prométhée. Puis, ayant accompli sa mission sur la terre et voulant se soustraire aux douleurs atroces que lui causait la tunique trempée dans le sang de Nessus, qu'il avait reçue de Déjanire, il se fait brûler sur le mont Oeta. Ainsi purifié de tout ce qu'il y avait de mortel en lui, il est enlevé dans l'Olympe.

Presque tout le monde se faisait initier aux mystères. Mourir sans les avoir connus était considéré comme un

malheur. Heureux, disait Pindare, celui qui a reçu cette initiation avant de descendre chez les morts, car il connaît la fin des choses et la destinée humaine. Sous une forme dramatique, les initiés y recevaient, en effet, un enseignement sur les grands problèmes de la vie. On leur expliquait ainsi l'existence d'un Dieu suprême, son intervention dans le monde, l'origine du mal, la rédemption du genre humain par les souffrances et la mort d'un dieu-sauveur, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les peines dans une autre vie. Tout cela rendu vivant dans des représentations théâtrales, entourées de cérémonies imposantes, frappait vivement leur imagination. Ils se reconnaissaient dans ce dieu qui souffrait comme eux. Ils participaient à ses douleurs et à ses triomphes. La passion de Bacchus surtout leur causait une émotion profonde, sa résurrection faisait éclater des transports de joie. Il était l'idéal à la fois humain et divin que chacun voulait imiter.

Les prophéties et les mythes du paganisme exercèrent une très-grande influence sur le mouvement des idées qui se fit à Rome sous l'empire. Les conquêtes du peuple romain avaient eu pour effet de mêler toutes les religions et toutes les philosophies. Le besoin d'unité, de croyances spiritualistes et morales était senti dans tous les rangs de la société avec autant de force que le besoin de justice et de paix. Il se fit un travail de transformation et de fusion des idées religieuses, philosophiques et morales qui se manifesta de mille manières. L'établissement de l'empire après les guerres civiles parut ouvrir une ère nouvelle de paix et de bonheur. La naissance d'un enfant fit éclore chez Virgile des rêves de palingénésie universelle. La propagation des systèmes philosophiques de la Grèce et l'invasion des religions de l'Orient produisirent de nombreuses tentatives d'unification des idées et des croyances. Elles eurent surtout pour but la réforme des

mœurs. Les plus remarquables furent le stoïcisme à Rome, le néo-pythagorisme et le néo-platonisme à Alexandrie, enfin le gnosticisme en Syrie et en Égypte.

Il y a eu sans doute en Grèce et à Rome des écoles philosophiques matérialistes, mais ce qui fait l'originalité et la puissance de la philosophie ancienne, c'est le spiritualisme. En face de la religion naturaliste, la philosophie de la Grèce, par ses grands représentants, Pythagore, Socrate, Platon et Zénon, a établi les principes spiritualistes de l'unité de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la loi du devoir. La philosophie de la Grèce s'est inspirée à l'origine de la science sacerdotale de l'Orient; ses principaux fondateurs se sont fait initier aux mystères de l'Égypte, de l'Inde, de la Perse et de la Chaldée. Mais elle s'est développée ensuite en dehors de l'influence de l'élément religieux, sous la seule direction de la raison humaine. C'est à cette circonstance qu'on doit l'action qu'elle a exercée dans le monde. La philosophie spiritualiste a rappelé la pensée à elle-même, et de l'étude de l'homme intérieur est sortie la connaissance de Dieu et des lois morales.

Pythagore reproduisit en Grèce le panthéisme de l'Inde sous la forme idéaliste de l'école de Kapila et du Bouddhisme. Il rechercha les lois de la nature dans les idées de nombre et opposa la vraie science, celle de la pensée, à la fausse qui s'attache aux apparences des sens. Il posa enfin le principe de la morale dans l'union spirituelle de l'homme avec Dieu, et prescrivit le détachement des biens matériels. Anaxagore démontra la personnalité de Dieu, cause intelligente de l'arrangement et de la beauté du monde. Socrate ébranla jusque dans leur fondement les religions extérieures et sensuelles en montrant que les sens n'offrent aucun principe de certitude et en ramenant la sagesse, c'est-à-dire la vraie science et la vraie morale, à la connaissance de soi-

même. Tout son enseignement eut un but pratique, celui de rendre l'homme meilleur. Il chercha à convaincre ses auditeurs que les lois de la morale ne dérivent point des croyances populaires et des allégories sur lesquelles ces croyances se fondent, mais des commandements de la conscience qui nous révèlent les volontés d'un Dieu supérieur. Le premier il enseigna la fraternité des hommes, car il disait qu'il n'était ni Athénien ni Grec, mais citoyen du monde entier. Après lui Térence a écrit cet admirable vers : *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

Platon, le plus fidèle disciple de Socrate, scruta la nature de l'âme et celle de Dieu. Il fit voir l'union indissoluble de nos idées et des idées divines au fond de notre pensée. C'est par cette voie qu'il s'efforça de parvenir à la connaissance de Dieu. Il enseigna que les idées divines, archétypes des choses, sont éternelles. Elles possèdent, disait-il, la puissance de se développer et de se définir. Manifestées à elles-mêmes par leur propre force, elles forment le *Logos* ou le *Verbe*, éternel comme la puissance qui les anime. Un lien, celui de l'Amour, unit la Pensée de Dieu à sa Puissance. C'est par amour que Dieu a formé tous les êtres de l'univers sur le modèle éternel de ses idées. Dieu est, par conséquent, la source de tout bien, et l'homme, pour parvenir au bonheur, doit s'attacher à connaître les idées éternelles. La raison lui a été donnée pour qu'il puisse s'élever à l'idéal de perfection et son devoir est de vivre conformément à la raison La vertu est identique à la connaissance du bien.

Zénon et les stoïciens de Rome, dont les plus illustres furent Sénèque et Épictète, enseignèrent aussi la morale spiritualiste qui place le souverain bien dans la satisfaction intérieure de la conscience. Leur doctrine morale, à laquelle St. Augustin lui-même rendit hommage, fut

aussi élevée et aussi pure que celle des chrétiens, dont elle fut du reste l'une des sources. Mais ils n'admettaient point le surnaturel, ce qui établit une différence fondamentale entre le principe de leur morale purement rationnelle et celui des morales d'autorité que donnent les religions positives. Ils déduisaient leurs règles de conduite du panthéisme. Pour eux, Dieu est le principe intelligent et actif de l'univers ; il est en nous comme en toute chose. Notre devoir est de le faire dominer sur le principe passif. Le sage des Stoïciens doit vaincre ses passions, se détacher des choses terrestres et s'identifier avec Dieu, ce qu'ils exprimaient en disant qu'il doit vivre conformément à la nature ou à la raison divine. Le sage se suffit à lui-même ; il trouve le bonheur dans la paix de sa conscience, ou dans l'accomplissement du devoir. Il méprise la souffrance ; la richesse et la misère lui sont indifférentes. Il s'attache à vaincre et à dompter son corps par les mortifications, les abstinences et la dureté pour soi-même. Il est inébranlable dans ses résolutions, et seul il est libre, car il n'obéit qu'au législateur suprême qui parle en lui. Tous les hommes, même les esclaves, lui sont sacrés ; pour lui tous sont des frères, parce qu'ils portent en eux le même principe divin ; tous sont citoyens de l'Univers. Le sage est donc aussi ami de la paix et bienfaisant pour tous.

On voit que tout le mouvement philosophique de l'antiquité, dans ce qu'il a de véritablement original, en présence des religions extérieures et sensuelles qui dominaient, aboutit à montrer Dieu en nous et à proclamer la soumission à la loi de la raison ou de la perfection idéale.

Mais l'exemple de Socrate et des Stoïciens, qui enseignaient la morale rationnelle aux plus humbles, ne fut pas suivi. La philosophie, c'est-à-dire le gouvernement de soi-même par la raison naturelle, ne se répandit

guère que dans les classes éclairées, le peuple resta livré à l'influence de la religion ou de la foi aveugle. C'est ainsi que le besoin devenu général d'une réforme religieuse le contraignit à se tourner vers les religions de l'Orient, qui se présentaient avec un caractère plus spiritualiste que le polythéisme naturaliste et anthropomorphique. De là la propagation des religions orientales, notamment du Bouddhisme et du culte de Mithra, dans l'empire romain.

La première tentative de réforme religieuse et sociale avait été faite par Pythagore. L'institut qu'il fonda dans les colonies doriennes de l'Italie était évidemment emprunté aux idées religieuses de l'Inde qui avaient donné naissance aux monastères du Bouddhisme. Il enseignait l'absorption en Dieu comme le but final de l'existence, quoique d'une manière moins absolue que Çakya-Mouni; il professait aussi la doctrine de la migration des âmes; il prescrivait le renoncement aux biens du monde et l'habitude de la vie intellectuelle afin de revêtir, après cette vie, des corps plus purs et de se rapprocher de Dieu. Ses adeptes vivaient en commun; ils se livraient à l'étude et au travail; ils n'avaient point de biens en propre. Ils pratiquaient entre eux la fraternité. Pour parvenir à dominer leurs passions, ils observaient le silence, le jeûne, la continence et l'abstinence de la chair. Chaque jour, avant de se coucher, ils faisaient un examen de conscience. Mais la vie cénobitique qu'ils menaient ne les empêchait pas de travailler activement à réaliser leurs principes d'unité théocratique dans la société. Ils crurent y réussir en s'alliant au parti aristocratique. Ils furent vaincus et dispersés par le parti démocratique.

Vers la fin de la république romaine, le pythagorisme réformateur se réveilla et obtint une très-grande faveur. Le besoin d'une réforme religieuse et sociale était devenu bien plus vif et la doctrine pythagoricienne sembla, par

son caractère à la fois religieux et philosophique, pouvoir mieux y satisfaire que le stoïcisme. Pythagore, qui avait vécu six siècles avant cette époque, devint une figure légendaire, sorte de Christ païen proposé au peuple comme un idéal de perfection. Cependant l'attente d'un messie était tellement forte en ce moment, dans le monde païen comme dans la Judée, que les esprits ne purent s'en contenter. Il fallait quelque chose de plus sensible et qui parlât davantage à l'imagination des masses. De même que cette attente suscita en Palestine Simon le Magicien et Jésus de Nazareth, elle produisit dans l'empire romain les pythagoriciens Anaxilaüs de Larisse et Apollonius de Tyane.

Ce dernier, qui vécut sous Auguste, attira surtout l'attention par ses doctrines, par les miracles qu'on lui attribuait et par les particularités de son existence qui semblaient réaliser les prédictions sur le sauveur. Il arrangea sa vie d'après le mythe solaire, comme Jésus conforma la sienne aux prophéties de sa nation. Leurs disciples continuèrent l'adaptation en composant le récit de leurs discours et de leurs actions. La biographie d'Apollonius de Tyane, écrite près de deux siècles après sa mort par Philostrate de Lemnos, présente une analogie frappante avec les légendes d'Osiris, de Bacchus et de Mithra, et avec les circonstances de la vie de Çakya-Mouni et de celle de Jésus. Il est un dieu sous une forme humaine ; sa naissance est accompagnée de faits merveilleux ; dans son enfance il montre une précocité extraordinaire ; parvenu à l'âge mûr il parcourt l'Orient en prêchant sa doctrine, en redressant les abus et en faisant des miracles ; enfin il subit la passion, il est mis à mort, il ressuscite et monte au ciel. Cependant, si l'on écarte tout ce qui, dans cette biographie à demi fabuleuse, n'avait pour but que de frapper l'imagination du peuple, on doit reconnaître que la tentative de réforme religieuse

faite par Apollonius de Tyane était remarquable à plus d'un titre. Elle reproduisit en Occident celle qui avait été accomplie par Çakya-Mouni dans l'Orient. La divinité qu'il voulait faire adorer était le Dieu en nous, symbolisé par le soleil ; il disait que le culte doit être avant tout la pratique de la vertu ; enfin, il présentait l'union avec Dieu comme le but final des existences successives de l'âme humaine, et, pour l'atteindre, il prescrivait la pureté du cœur et l'abstinence poussée jusqu'à l'ascétisme. Ce paganisme spiritualisé, qui n'admettait pas de damnation éternelle, était essentiellement cosmopolite et tolérant.

Vers la même époque, il se fit une autre tentative de réforme religieuse par Philon le Juif. Ce philosophe vivait à Alexandrie au commencement du premier siècle de notre ère. Il adopta les idées platoniciennes et voulut les concilier avec les religions orientales au moyen des données bibliques. Il puisa ses inspirations principalement dans un livre apocalyptique attribué à Énoch et qui était fortement empreint des doctrines chaldéennes. Pour lui, Dieu n'est pas l'architecte ou l'ordonnateur du monde, il en est le créateur ; son premier né est le Verbe, type de l'homme ou Adam céleste. Le Verbe habite en nous, dans notre raison, comme l'Esprit divin, autre création de Dieu, réside dans notre âme vivante. La chute de l'homme terrestre a nécessité la venue d'un Sauveur ; ce sauveur est le Verbe lui-même, qui agit en chacun de nous ; mais son œuvre ne sera accomplie qu'à la fin des temps, car il ne peut descendre sur la terre. Il reste toujours dans la gloire de Dieu, pendant qu'il se révèle au fond de la raison humaine.

Dans cette tentative de conciliation, Philon a suivi quelques-unes des idées de la Cabale ou de la doctrine secrète des Juifs, laquelle dérivait elle-même des ancien-

nes traditions égyptiennes, et surtout du mazdéisme très connu des Hébreux depuis la captivité de Babylone.

Dieu, dans la Cabale, est conçu comme Esprit, Unité et Trinité. C'est un océan de lumière. Ses attributs sortent de lui par voie d'émanation et forment les dix Séphiroth, dont la réunion constitue le type de l'homme, Adam Kadmon. Les émanations divines vont sans cesse en s'affaiblissant; les dernières sont la matière. Adam Kadmon est le créateur de l'homme terrestre, dont l'âme en s'unissant au corps a donné naissance au mal. Mais, après des migrations semblables à celles qu'admettaient les Égyptiens, les sectateurs de Brahma et ceux de Bouddha, l'âme du juste sera absorbée en Dieu.

Des idées analogues se retrouvent dans le Gnosticisme, qui fut la tentative la plus sérieuse, dans le monde païen, pour remplacer la religion des sens par celle de l'esprit. Selon les Gnostiques, pour expliquer l'origine du monde, l'existence du mal et la fin des êtres, les procédés ordinaires de la connaissance humaine sont impuissants; il faut l'intuition ou l'illumination intérieure. Cette connaissance supérieure c'est la gnose. Le gnosticisme se divisa en plusieurs sectes, les unes dualistes, les autres panthéistes; mais elles eurent des idées communes qui le caractérisent suffisamment.

Les Gnostiques admettaient que tout ce qui existe compose deux mondes différents : le premier, ou le monde supérieur, est celui où règnent l'esprit, la lumière, l'incorruptibilité, le bien et l'immortalité; le second, ou le monde inférieur, est le domaine de la nature matérielle, des ténèbres, de la corruption, du mal et de la mort. Dans la doctrine panthéiste, ces deux mondes sont sortis par des émanations successives de l'Être infini ou de l'Abîme. Dans le système dualiste, au contraire, la matière est coéternelle à Dieu, et c'est une émanation divine qui lui a donné la forme. Dans les deux systèmes

les émanations, nommées Éons, vont en s'affaiblissant; ensemble elles constituent le plérôme ou la plénitude des intelligences. Elles se divisent en Puissances, Trônes et Dominations; elles s'appellent le Silence, la Parole, la Sagesse, l'Esprit, la Vie, la Gloire, l'Unique engendré, etc. Le Démiurge est la dernière d'entre elles; c'est lui qui a créé ou organisé le monde inférieur. Mais n'étant lui-même qu'un mélange de lumière et de ténèbres, d'intelligence et d'ignorance, il n'a pu produire qu'une œuvre vicieuse. Telle est, selon les Gnostiques, l'origine du mal. Cependant il y a sur ce point quelques divergences d'opinion parmi eux; tantôt le mal s'est introduit dans le monde inférieur par l'impuissance du Démiurge, tantôt par l'envahissement de la matière dans le monde supérieur, tantôt enfin par un crime, par l'orgueil, l'envie ou la volupté. Mais l'œuvre du Démiurge, dans lequel les Gnostiques voyaient le Jéhovah des Juifs, sera réformée, régénérée par un Éon supérieur, par la première pensée divine, le Verbe ou l'Intelligence, qui descendra jusqu'aux derniers degrés de la création, réparera le plan du Démiurge et sauvera les hommes en leur révélant le gnosticisme. Son incarnation ne sera qu'une apparence et sa doctrine, loin d'être un développement de la loi de Jéhovah, la détruira et la remplacera. Le sauveur c'est le Christ des anciennes interprétations orientales du mythe solaire. Après sa venue, les hommes seront divisés en trois classes : les pneumatiques ou gnostiques, appelés aussi les vrais chrétiens, qui vivront de la vie supérieure du plérôme ; les psychiques ou juifs qui ne s'élèveront que jusqu'au Démiurge, et les hyliques ou païens qui resteront attachés à la matière.

Vers la fin de l'antiquité païenne, au moment où les idées de réforme religieuse et sociale étaient le plus répandues, les Gnostiques crurent voir le Sauveur dans

Simon le Magicien qui vivait en Samarie et y prêchait la doctrine secrète des juifs. Mais, sa tentative n'ayant pas réussi, tandis que celle de Jésus avait eu beaucoup de retentissement, ce fut celui-ci qu'ils finirent par adopter pour le Sauveur divin. Ce choix des Gnostiques décida de l'avenir du Christianisme

Les dogmes du Verbe coéternel à Dieu et de la divinité du Christ, qui sont, ainsi que la morale spiritualiste et la rédemption messianique, des parties essentielles du Christianisme, sont sortis de la secte des Gnostiques et de l'école platonicienne. Ils ont été empruntés par elles à l'enseignement spiritualiste des corporations sacerdotales et des mystères de l'antiquité. St. Paul et St. Jean les ont introduits dans le Christianisme, tandis que Jésus de Nazareth avait fourni, comme nous l'avons vu, à la religion nouvelle l'idée du messie selon l'interprétation donnée par les prophètes de sa nation à la légende solaire du Sauveur, et la morale spiritualiste que la secte des Esséniens, à laquelle il appartenait, avait puisée dans les écrits de ces mêmes prophètes, dans le Bouddhisme et dans les préceptes des Pythagoriciens et des Stoïciens.

Jamais la doctrine de la divinité du Christ n'aurait pu naître chez les Juifs; leur religion monothéiste s'y opposait. Elle vient des païens polythéistes, et c'est Paul, l'apôtre des Gentils, qui l'a proposée quelque temps après la mort de Jésus. Elle a rencontré de la part des disciples immédiats de celui-ci une très-vive opposition; ce n'est qu'après avoir subi des modifications, qui ont eu pour but de la concilier avec le monothéisme des Juifs, qu'elle a été adoptée. Cette œuvre de conciliation s'est faite presque instinctivement, par l'effort commun des juifs et des païens, sous l'empire du besoin devenu de plus en plus pressant d'une religion nouvelle. Elle a été formulée d'abord par l'auteur de l'évangile selon St. Jean, ensuite par les Pères de l'Église et le Concile de Nicée.

Comme toute conciliation, elle s'est naturellement opposée aux tendances exclusives des doctrines auxquelles elle faisait des emprunts. Ainsi sont nées les luttes que la doctrine nouvelle a soutenues contre les chrétiens judaïsants d'une part, et de l'autre contre les gnostiques et les philosophes néo-platoniciens. Maintenir la transaction qui la rendait acceptable par les monothéistes et les polythéistes, même au prix de la logique, était pour le christianisme naissant une question de vie ou de mort. C'est cette transaction qui lui a donné sa force d'expansion. Sans elle, l'enseignement de Jésus, borné aux rêves messianiques des prophètes hébreux et à la morale spiritualiste des Esséniens, ne se fut jamais étendu au-delà des limites étroites de la Judée; d'autres doctrines religieuses plus synthétiques eussent présidé au développement de la civilisation dans l'Occident.

La théorie platonicienne du Verbe coéternel apparaît déjà dans les Épîtres de St. Paul et dans l'Évangile de St. Luc; mais elle est développée surtout, en même temps que la doctrine gnostique de la divinité du Christ, dans le quatrième évangile, qui fut rédigé, vers le milieu du IIe siècle, par un auteur inconnu auquel on a donné, ou qui a pris lui-même peut-être le nom de l'apôtre Jean, le disciple aimé de Jésus.

« Au commencement était le Verbe, dit l'Évangile selon St. Jean, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. — Toutes choses ont été faites par lui; et rien de ce qui a été fait, n'a été fait sans lui. — C'était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde. — Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous. »

On voit dès ce début, quelle a été l'influence du platonisme et du gnosticisme sur le christianisme. Pour concilier les idées des gnostiques avec le monothéisme juif, Jean enseigne que Dieu est esprit, un et indivisible; que

le Verbe, médiateur de la création, est son Fils unique, sa lumière et sa gloire; que, par un effet de son amour infini, Dieu a donné son fils unique au monde pour le sauver, et qu'en s'unissant à lui, les hommes deviennent, comme lui, fils de Dieu et s'unissent en Dieu. La justification s'opère par la grâce divine, doctrine développée déjà par St. Paul. Jean rejette la distinction des Gnostiques entre le Verbe et le Démiurge créateur du monde inférieur, leur conception des Éons ou émanations divines allant sans cesse en s'affaiblissant et celle de l'apparence corporelle du Christ. Il proclame l'identité de Dieu et du Verbe, mais il les distingue néanmoins en nommant le premier le Père et le second le Fils unique; il affirme à la fois la divinité et l'humanité du Christ rédempteur, la réalité de sa vie, de sa passion et de sa mort. Par là il donnait satisfaction au monothéisme et au messianisme des Juifs, mais il flattait aussi les idées polythéistes des Gentils. La légende solaire du Dieu sauveur, appliquée à la vie morale de l'humanité, comme elle le fut dans les colléges sacerdotaux de l'Orient et dans les mystères de la Grèce et de Rome, se retrouvait, par ses grandes lignes, dans la doctrine chrétienne et la rendait acceptable par les païens comme par les juifs.

La métaphysique chrétienne, dont les bases ont été jetées par St. Paul et par le deutéro-Jean, a été élaborée par les Pères de l'Église, presque tous sortis de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie et convertis aux idées religieuses nouvelles. Quoique séparés de cette école, ils ont été éclairés par ses travaux, qui avaient pour but de spiritualiser la religion du paganisme et de la concilier avec celles de l'Orient. Les néo-platoniciens ont cru opérer cette conciliation au moyen des idées de Platon sur la puissance, l'intelligence et l'amour en Dieu, mais ils ont conservé la décroissance des émanations divines admises par les religions panthéistiques, ce que ne pou-

vaient accepter les chrétiens sans tomber dans le polythéisme. Malgré cette différence, l'influence des doctrines alexandrines est visible dans les écrits des Pères de l'Église.

Enfin, le principe de la métaphysique chrétienne fut fixé en 325 par le concile de Nicée. Cette métaphysique se résume en effet dans le dogme de la Trinité que le concile a défini. D'après ce dogme, il n'y a qu'un seul Dieu, mais il y a en lui trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ce fut la revanche du polythéisme, car, s'il y a trois personnes ayant en commun la substance divine, il y a en réalité trois dieux, de même que trois personnes ayant en commun la substance humaine, constituent trois hommes, et non un seul. La conciliation du monothéisme et du polythéisme était impossible, le Concile se tira d'affaire en disant que la Trinité est un mystère, et les chrétiens y crurent par cette raison décisive qui a fait dire à un Père de l'Église : *credo quia absurdum.*

***

Selon la doctrine chrétienne, telle qu'elle a été constituée par la fusion de l'élément sémitique et de l'élément âryen ou païen, Dieu créa Adam et Ève dans l'état d'innocence et les plaça dans un jardin délicieux nommé le Paradis terrestre. Il leur défendit de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Mais le démon, qui avait été précipité du ciel en punition de son orgueil, jaloux de leur bonheur, prit la forme du serpent et persuada à Ève de manger du fruit défendu, en lui disant qu'elle aurait, comme Dieu, la science du bien et du mal. Ève se laissa séduire, mangea du fruit et entraîna Adam à partager sa désobéissance. C'est ainsi qu'ils furent déchus de l'état d'innocence. Pour les punir de leur faute, Dieu envoya un ange qui les chassa

du paradis terrestre, et il les condamna, avec toute leur descendance, au travail, à la douleur et à la mort. Mais il ne les laissa pas sans espérance, il leur promit que de la femme naîtrait un Sauveur qui écraserait la tête du serpent, détruirait l'empire du démon et délivrerait le genre humain de la servitude du péché.

Dieu fit alliance avec Abraham et lui promit une grande postérité, de laquelle sortirait le Messie. Il donna sa loi à Moïse sur le mont Sinaï.

Aux temps prédits par Jacob et Daniel, vers la fin du règne d'Hérode, le sauveur est né d'une vierge à Nazareth en Galilée. Jésus-Christ est le Verbe divin, le fils unique de Dieu, du Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. Il a été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie. Il a souffert sous Ponce Pilate, il a été crucifié, il est mort et a été enseveli. Il est descendu aux enfers, le troisième jour il est ressuscité, il est monté au ciel et s'est assis à la droite de Dieu le Père. C'est de là qu'il viendra juger les vivants et les morts. Par sa passion et par sa mort il a racheté les hommes du péché originel. Il a donné à ses successeurs le pouvoir de remettre les péchés. Le Saint-Esprit inspire l'Église qu'il a fondée. Il a promis à ceux qui croiront en lui et qui seront baptisés la résurrection de la chair et la vie éternelle. Il a annoncé enfin la communion des saints.

On reconnaît sans peine dans cette doctrine les traits essentiels de la légende solaire du sauveur, qui forme la substance des mythes religieux de l'Inde, de l'Égypte, de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie, de la Phénicie, de la Grèce et de Rome, ainsi que du messianisme des prophètes de la Judée. Les dates mêmes de la naissance et de la mort de Jésus-Christ, fixées, la première au solstice d'hiver, et la seconde à l'équinoxe du printemps, époque à laquelle se célébrait la Pâque ou la fête du passage chez les Juifs, complètent la preuve de l'étroite parenté de

l'histoire de Jésus et du mythe solaire primitif. Enfin, on y retrouve aussi les idées spiritualistes élaborées dans les corporations sacerdotales de l'Orient, dans les écoles philosophiques des pythagoriciens, des platoniciens et des stoïciens de la Grèce et de Rome, et dans les sectes religieuses des bouddhistes, des esséniens et des gnostiques.

C'est Dupuis qui a aperçu, au siècle dernier, la relation de la doctrine chrétienne avec l'antique légende solaire du sauveur ; mais il a eu le tort de ne voir dans le Christianisme qu'une allégorie astronomique et de nier l'existence de Jésus de Nazareth, au lieu de chercher l'explication de sa vie et de son enseignement dans cette légende appliquée à la vie morale de l'humanité et devenue, par des transformations successives, le messianisme des prophètes hébreux. Jésus imbu des doctrines messianiques de sa nation, a conformé ses idées et ses actes à ces doctrines. Ses disciples juifs et païens ont continué l'assimilation en prenant pour types non-seulement les légendes des hébreux, mais aussi celles des gentils, et en s'efforçant de concilier le spiritualisme de la nouvelle religion avec les préjugés populaires. C'est ce qui a été établi par la critique moderne, qui s'est dégagée des erreurs du dix-huitième siècle et s'est élevée à une conception plus large et plus juste de la part qui revient à Jésus et à ses disciples dans l'établissement du Christianisme. Aujourd'hui on peut prendre une vue d'ensemble des résultats auxquels la science est parvenue.

En établissant logiquement et historiquement la filiation des idées et des faits qui ont produit la doctrine chrétienne, la critique a éliminé du christianisme le surnaturel, que l'ignorance, le goût du merveilleux et la superstition y avaient introduit. Le christianisme est la religion spiritualiste viciée par l'idée de l'intervention d'un sauveur divin dans le monde pour délivrer les hommes de

l'empire du mal moral. Par le cours naturel des choses, la religion de l'esprit, qui n'avait pu s'établir dans l'enfance de l'humanité, était devenue un immense besoin vers la fin de l'antiquité païenne. Elle est apparue, à cette époque, avec l'héritage des erreurs et des préjugés qui avaient résisté à l'action de la raison humaine développée peu à peu par les travaux des penseurs, les découvertes de la science et l'expérience des peuples. Jésus de Nazareth en fut un des fondateurs parce qu'il sut allier à l'idée du salut par la foi, les préceptes de la morale universelle, et qu'il exprima avec netteté, malgré quelques défaillances et quelques exagérations, la tendance morale de l'humanité en ce moment. Mais Paul et Jean en sont également les fondateurs, parce qu'ils complétèrent son œuvre sous le rapport dogmatique. Le messianisme de Jésus, qui forme la partie principale de sa réforme religieuse, et auquel il subordonnait la morale, était trop étroit pour se propager dans le monde païen. Paul et Jean jetèrent les fondements de la métaphysique chrétienne en y introduisant les idées platoniciennes et gnostiques du Verbe coéternel à Dieu et de l'incarnation divine. C'est ainsi qu'ils firent de l'œuvre ébauchée par Jésus une religion positive surnaturelle, qui répondait à tous les besoins de leur temps, et qui pouvait être adoptée par tous les peuples, parce qu'elle ne s'écartait pas trop de leurs idées, de leurs habitudes et de leurs préjugés.

Il ne faudrait pas croire cependant que le Christianisme fut l'œuvre personnelle de Jésus, de Paul et de Jean. Il est le fruit des idées philosophiques et morales ainsi que des croyances religieuses spiritualistes qui flottaient dans les esprits depuis longtemps ; ils ne firent que les formuler et les traduire en faits. Le christianisme était en germe dans l'antique légende solaire du Sauveur, qui est née naturellement de la nécessité dans laquelle

s'étaient trouvés les premiers hommes d'employer des images ou des symboles pour exprimer leurs idées. C'est sa principale source; car ce qui domine dans le christianisme, ce qui lui est essentiel, c'est l'idée du salut par la foi en une rédemption divine. Sa partie morale est dérivée du dogme de la miséricorde de Dieu et lui est entièrement subordonnée; toutefois, le sentiment du devoir et de l'idéal, particulier à la race âryenne, a contribué aussi à la former. Mais ce n'est pas par là que le christianisme est une religion positive. Ce qui fait l'essence d'une pareille religion c'est l'idée de relations surnaturelles entre l'homme et Dieu, et cette idée est sortie de la légende solaire du Sauveur. Dans les religions de l'antiquité, l'interprétation matérialiste de la légende a prévalu; dans le bouddhisme et dans le christianisme, c'est l'interprétation spiritualiste. Le triomphe de celle-ci a été une suite naturelle de l'attraction qu'exercent sur l'esprit humain le Vrai et le Bien. L'analogie du mal moral dans l'humanité et du mal physique dans la nature causé par l'hiver ou le passage du soleil dans l'hémisphère austral, puis l'analogie du bien moral et du bien-être matériel produit par le retour du soleil au printemps, ont fait admettre la chute originelle de l'homme et la rédemption du genre humain par une intervention de la Divinité. La croyance en un Dieu immolé et renaissant, à l'image du soleil au solstice d'hiver et à l'équinoxe du printemps, est au fond de toutes les religions positives, sauf celle des Hébreux, dans laquelle le dieu sauveur est remplacé par un homme envoyé de Dieu. Cette croyance a été épurée et spiritualisée peu à peu dans les mystères de l'antiquité. L'interprétation morale ou idéaliste de la légende solaire du Sauveur a été répandue chez les Juifs par les prophètes, par la doctrine secrète de la Cabale, par les esséniens et les thérapeutes, comme elle l'a été dans le monde gréco-romain par les associations pythagoricien-

nes, les écoles philosophiques de Platon et des néo-platoniciens, le culte de Mithra et les sectes gnostiques. De même que par le bouddhisme en Orient, elle a triomphé de l'interprétation matérialiste en Occident par le christianisme.

L'établissement d'une religion morale et spiritualiste, objet des aspirations les plus élevées de l'humanité, vers la fin de l'antiquité païenne, exigeait la réunion de conditions nombreuses. Elles furent réalisées non pas par l'enseignement de Jésus, mais par une suite de tâtonnements et de transactions qui aboutirent insensiblement aux doctrines et aux croyances qui ont reçu le nom de Christianisme, longtemps après la mort de Jésus de Nazareth. Cette dénomination dérivait d'un nom adopté dans les mystères de l'antiquité pour désigner le Sauveur qui devait régénérer le monde. Chez les païens, le nom de Christ était celui d'un dieu; chez les Hébreux il fut celui d'un homme élu de Dieu et c'est pourquoi Daniel et les prophètes lui préféraient celui de Fils de l'homme ou de Messie. Lorsque la conciliation, plus apparente que réelle, des doctrines orientales, païennes et juives, proposée par St. Paul, par St. Jean et les Pères de l'Église, fut acceptée généralement, plutôt par lassitude des controverses que par conviction, tant était grand le besoin de croyances spiritualistes et morales définitives, on donna à la religion nouvelle le nom de Christianisme qui exprimait à la fois l'attente des Juifs et celle des païens.

Plusieurs tentatives de conciliation furent faites. Une seule réussit; ce fut la plus complète, celle qui offrit le moins les caractères d'une œuvre personnelle. Ce qui fait la supériorité du christianisme sur les autres religions qui ont paru dans le monde, c'est qu'il est le produit des forces collectives de l'humanité. Toutes les nations, toutes les religions, tous les systèmes philosophiques, toutes les aspirations morales et politiques de l'époque

ont concouru à sa formation, grâce aux circonstances particulières au milieu desquelles il a été élaboré. On peut dire que presque toutes les religions et toutes les idées philosophiques de l'antiquité sont venues se fondre dans l'empire romain comme en une vaste fournaise, et que le christianisme en est sorti. Les vices et les abus de toute espèce, produits par les religions naturalistes et par le règne de la force, étaient parvenus à un tel degré de violence qu'ils avaient enfin provoqué une réaction générale en faveur d'une religion plus élevée et d'une morale plus pure.

Cet immense besoin de réforme religieuse et sociale qui agitait le monde à cette époque, faisait reporter la pensée sur les anciennes prophéties tirées de la légende solaire. Tous les esprits étaient tendus vers la satisfaction de ce besoin. De là cette attente générale d'un sauveur, que les historiens constatent, et les tentatives plus ou moins heureuses qui furent faites pour y répondre. Le passage de la religion de la nature à la religion de l'esprit, qui devait déplacer les bases de la société, s'est opéré par l'effort de tous, par le concours de toutes les forces de l'humanité, les unes inconscientes, les autres plus ou moins éclairées sur le but poursuivi. Toutes les autres révolutions religieuses qui se sont faites dans l'antiquité, ont été particulières à quelques peuples et sont nées de circonstances purement nationales ou locales. Le christianisme, au contraire, est la résultante des faits, des idées et des tendances générales de l'humanité sous la domination romaine; sa supériorité vient de la multiplicité des éléments qui le composent et dont il forme la synthèse.

*
* *

La science a donc démontré que le christianisme tout entier, avec ses dogmes, ses rites et sa morale, est de formation purement humaine, une suite naturelle et

directe des lois de la pensée et des faits qui se sont produits dans le monde. Dès lors, toute tentative pour faire revivre, dans un intérêt politique et social, la croyance au surnaturel, c'est-à-dire à une révélation et à une rédemption par un Sauveur divin, serait vaine et dangereuse. La croyance au surnaturel est désormais frappée à mort. Bientôt la diffusion de l'instruction fera pénétrer la vérité jusque dans les couches les plus profondes de la population. Il faut donc en prendre son parti et chercher ailleurs la base de la morale et de l'ordre dans la société.

III.

LE CATHOLICISME.

La nécessité de l'accord des idées religieuses et morales d'un peuple avec ses idées politiques est tellement impérieuse, qu'elle s'impose même aux libéraux formalistes. Ces libéraux prétendent que le libéralisme ne doit s'occuper que des formes de la liberté, et qu'il lui est indifférent que l'esprit de liberté règne ou non dans le domaine de la religion et de la morale. Qu'importe, disent-ils, ce que les hommes pensent sur Dieu et sur le principe de la morale, s'ils respectent la liberté et l'égalité dans la société. Cependant, on les a vus partout et toujours demander que le clergé catholique s'abstienne de politique, qu'il se renferme dans le sanctuaire et qu'il adopte les idées de liberté et de souveraineté du peuple. On les a vus favoriser de tout leur pouvoir les tentatives qui ont été faites pour réformer l'Église dans un sens plus libéral, et établir l'accord de la foi et de la raison, de l'autorité et de la liberté, du droit divin et du droit naturel. Malgré eux, ils rendaient ainsi hommage à l'unité de la vérité, ils reconnaissaient le besoin de logique qui pousse les peuples à tirer, des principes qu'ils adoptent, leurs conséquences pratiques et à chercher le fondement de l'ordre social et de la paix publique dans

l'harmonie des idées. Toutes ces tentatives de *conciliation* entre l'Église catholique et la société moderne ont échoué. Le divorce a éclaté aux yeux de tous. Il importe d'en rechercher les causes, pour éviter au libéralisme la poursuite d'un but chimérique.

***

Les conséquences directes de la révélation et de la rédemption surnaturelles dans le Christianisme, n'ont pas tardé à être déduites par les papes. Si Dieu est venu révéler la vérité et s'il a institué un sacerdoce pour la conserver et l'interpréter avec l'assistance du Saint-Esprit jusqu'à la consommation des siècles, l'Église et son chef, qui la personnifie parce qu'il est le vicaire de Jésus-Christ sur la terre, sont infaillibles en matière de foi et de morale. Si Dieu s'est immolé pour le salut des hommes et s'il a confié à l'Église l'administration des sacrements institués par lui, ainsi que le pouvoir de lier, de délier et de diriger les consciences, rien ne peut échapper à l'autorité de l'Église ; son action doit embrasser la vie publique comme la vie privée, parce que tous les actes de l'homme ont une importance pour le salut éternel. Il en résulte que l'Église et le pape auront la direction de la politique des peuples. Ils devront dominer partout le pouvoir temporel, que les princes tiennent de Dieu pour l'exercer selon sa volonté, car, cette volonté, le pape et l'Église infaillibles seuls la connaissent. Il faudra donc établir la théocratie universelle.

Ces théories ont été formulées, avec plus ou moins de clarté, dès les premiers temps du Christianisme. Mais c'est surtout au moyen âge qu'elles ont passé dans les faits, et qu'on a vu les papes lutter contre les princes qui refusaient de se soumettre à eux et triompher de leur résistance. Les papes ont presque toujours prétendu avoir l'infaillibilité doctrinale et la suprématie sur le pouv-

temporel; c'est ce que l'on a nommé l'ultramontanisme. Grégoire VII, Innocent III et Boniface VIII en sont les plus célèbres représentants. Ils voulaient que l'Empire fût soumis au Sacerdoce comme le corps est soumis à l'âme, et ils comparaient le premier tantôt au glaive qui obéit à la volonté, tantôt à la lune qui reçoit sa clarté du soleil.

« La foi, disait Boniface VIII dans la Bulle *Unam sanctam*, nous oblige de croire et de professer que la Sainte Église catholique et apostolique est une. C'est pourquoi l'Église une et unique n'est qu'un seul corps ayant, non pas deux chefs, chose monstrueuse, mais un seul chef, savoir : le Christ et Pierre, vicaire du Christ, ainsi que le successeur du Christ. Dans l'Église et sous sa puissance sont deux glaives, le spirituel et le temporel; l'un doit être employé pour l'Église et par la main du pontife; l'autre pour l'Église et par la main des rois et des guerriers, sur l'ordre et avec la permission du pontife. Il faut qu'un glaive soit soumis à l'autre; que la puissance temporelle soit soumise à la puissance spirituelle. Car, suivant l'apôtre, *toute puissance vient de Dieu*. Celles qui existent sont ordonnées de Dieu ; or, elles ne seraient pas ordonnées, si un glaive n'était pas soumis à l'autre glaive, et, comme inférieur, ramené à l'exécution de la volonté souveraine. En effet, d'après le témoignage de la vérité même, il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la puissance terrestre et de la juger, si elle n'est pas bonne. Si donc la puissance terrestre dévie, elle sera jugée par la puissance spirituelle. Ainsi, toute créature doit être soumise au pontife romain, et nous déclarons, définissons et prononçons que cette soumission est absolument de nécessité de salut. »

Le pouvoir temporel est donc considéré comme le bras armé de l'Église. L'obéissance des peuples et des rois au pape, le chef visible de l'Église, doit être complète, sans

limites, sans examen, sans discussion. La raison humaine doit se courber, s'humilier devant l'autorité souveraine de Dieu, que l'Église et le pape représentent sur la terre.

C'est cette même doctrine qui a été proclamée de nouveau, mais sous une forme plus appropriée aux idées modernes, par Pie IX dans le Syllabus, et par le Concile du Vatican dans le dogme de l'infaillibilité et de la juridiction suprême du pape.

L'indépendance du pouvoir civil et les libertés modernes ont été solennellement déclarées contraires à la doctrine chrétienne.

A s'en tenir, par conséquent, aux décisions de l'autorité reconnue par les catholiques eux-mêmes, c'est-à-dire aux décisions du pape et de l'Église, il n'est plus possible d'être catholique de religion et libéral en politique. Le pape, infaillible en matière de foi et de morale, a proclamé l'incompatibilité absolue du catholicisme et du libéralisme. Il a condamné celui-ci dans ses tendances au progrès et dans les libertés qui lui sont essentielles, sans distinction des libertés qu'on a dites favorables à l'Église, telles que la liberté de l'enseignement et la liberté d'association, et des libertés qu'on nomme révolutionnaires, la liberté de conscience et des cultes, la liberté de la presse et la liberté politique ou le droit pour tous de participer à la souveraineté nationale.

Mais il en est bien peu, même parmi les catholiques fervents qui acceptent sans restrictions, avouées ou non, les décisions du pape au sujet des libertés modernes. Le besoin de liberté est tellement naturel à l'homme et il est devenu si grand, que les dévots eux-mêmes cherchent à le concilier avec la foi, au prix de toute sorte de contradictions et de sophismes. Le sentiment religieux et le sentiment de la liberté sont, en effet, également innés dans l'homme. Instinctivement on sent qu'une union intime doit exister entre eux; mais par l'effet d'un

mirage que produit la fausse éducation donnée aux peuples, on cherche à l'établir là où elle est irréalisable, dans les religions positives. On croit à tort que le sentiment religieux ne peut trouver sa véritable et complète expression que dans une religion positive, révélée surnaturellement, et on s'efforce d'opérer l'accord entre cette religion et la liberté civile. Mais c'est là une œuvre impossible, parce que toute religion positive, fondée sur une révélation divine, suppose que la raison humaine est impuissante à nous faire connaître les vérités essentielles et à nous guider dans la voie de la perfection. Toute religion dite révélée est donc incompatible avec le libre exercice de la raison humaine et, par suite, avec la liberté civile et politique. Celle-ci ne peut s'accorder qu'avec la religion naturelle, ou avec une religion positive qui reste dans les limites de la raison humaine.

Aussi toutes les tentatives faites dans les différents pays pour concilier les religions positives, dites surnaturelles, avec la liberté, ont échoué. Mais c'est surtout dans le catholicisme que ces tentatives de conciliation ont été nombreuses et vaines, parce que le catholicisme est la religion positive la plus logique qui existe et, par conséquent, la plus opposée à la raison et à la liberté. Tous les efforts sont venus se briser contre l'évidence, et il faut savoir gré à Pie IX d'avoir épargné aux catholiques des tentatives nouvelles aussi infructueuses que les autres, en proclamant nettement les conséquences antilibérales des principes catholiques et en prononçant l'anathème contre ceux qui croient ces principes compatibles avec la liberté.

Cependant, ce ne sont pas les catholiques modérés seuls qui aient fait ces tentatives; les libéraux formalistes en ont fait également dans l'espoir chimérique d'amener à eux, sur des questions politiques, quelques-uns de leurs adversaires. Non-seulement ils ont fermé les

yeux sur les conséquences absolutistes de la révélation surnaturelle, mais ils ont même fait un crime aux esprits indépendants de vouloir les mettre en évidence. En rêvant une conciliation impossible entre la foi catholique et la liberté civile, et en s'abstenant d'attaquer le principe d'autorité du catholicisme, pendant que de leur côté les catholiques battaient en brèche le fondement rationnel du libéralisme, ces libéraux ont en réalité livré à l'ennemi la place qu'ils étaient chargés de défendre. Au lieu de regretter que Pie IX ait déchiré le voile et montré l'incompatibilité radicale du catholicisme et du libéralisme, ils devraient s'en réjouir, parce que la vérité n'a rien à redouter de l'erreur, lorsqu'on est résolu à la défendre sans restrictions intéressées. Pour faire leur devoir, les libéraux doivent propager la morale naturelle et conformer leur conduite aux doctrines qu'ils professent. C'est le moyen de faire éclater à tous les yeux, sans abandonner le principe de la séparation de l'État et des églises, la fausseté des religions prétendûment révélées, hostiles à la raison et à la liberté, et de les faire tomber d'elles-mêmes.

Ce qui a fait échouer toutes les tentatives de conciliation entre le catholicisme et la liberté, c'est qu'elles étaient illogiques. Il n'y a, en effet, que ce qui est logique, dans l'erreur comme dans la vérité, qui puisse rallier les esprits. L'examen de quelques-unes de ces tentatives va le prouver.



La première en date et en importance est le Gallicanisme. Ce système, qui prétend remonter aux premiers temps de l'Église catholique, a été formulé, sous l'inspiration de Bossuet, dans la célèbre déclaration du clergé français en 1682. Les articles de cette déclaration, au nombre de quatre, dérivent des deux principes

fondamentaux que voici : 1° le pape et l'Église n'ont point reçu de puissance sur les choses temporelles et civiles; 2° la plénitude de puissance que le pape a reçue de Jésus-Christ sur les choses spirituelles, est bornée par les canons et les règles des anciens conciles, admis en France, et d'après lesquels les décisions du pape en matière de foi ne sont irréformables que lorsque le consentement de l'Église est intervenu.

Ces principes, bien que nommés gallicans parce qu'ils ont été formulés dans les Gaules plus clairement qu'ailleurs, étaient ceux de plusieurs églises particulières ou nationales que le Catholicisme comptait dans son sein et qui avaient résisté à la tendance unitaire de la papauté. L'Église gallicane repoussait la prétention des papes à l'infaillibilité dogmatique et elle rejetait la subordination de l'Empire au Sacerdoce exigée par Grégoire VII et Boniface VIII. Mais ce serait se tromper de croire qu'elle reconnaissait des droits à la raison en matière de foi et qu'elle professait le principe moderne de la séparation de l'Église et de l'État. Au fond, ce qu'elle voulait ce n'était qu'une forme irrégulière et illogique de la théocratie catholique. Dans le système gallican, en effet, les laïques, avec leur gouvernement civil et leur roi, faisaient partie de la société religieuse. Si l'Église était dans l'État pour ce qui concerne le temporel, l'État était dans l'Église par le principe de ses lois et de ses institutions, puisque ce principe ne résidait pas dans la raison humaine, mais dans la révélation, ou dans la doctrine chrétienne. L'État avait une religion officielle ; le roi était nommé l'évêque du dehors chargé de défendre par la force la religion catholique. En un mot, si l'Empire ne relevait pas du Sacerdoce, comme le prétendaient les ultramontains, il dépendait, selon les Gallicans, de Dieu qui a révélé ses lois aux hommes par Moïse et par le Christ. Il n'y avait donc là qu'une simple sépara-

tion des pouvoirs au sein de l'Église. Aux évêques intérieurs était réservé le spirituel; à l'évêque extérieur, le temporel. Les limites n'étaient même pas très-bien définies, et le clergé avait des privilèges civils et politiques qui lui permettaient d'intervenir dans les affaires temporelles, comme l'État pouvait intervenir, en certains cas, dans les affaires spirituelles. Mais, en fait, on avait tracé une ligne de démarcation apparente : le pouvoir civil avait, dans la société chrétienne, certaines attributions et le clergé en avait d'autres, à peu près comme chaque évêque administre séparément son diocèse. C'est ainsi qu'il faut entendre l'indépendance du pouvoir civil selon les principes de l'Église gallicane. Cette indépendance était très-limitée ; elle n'était qu'une mesure d'ordre intérieur dans la société chrétienne. Quand l'État prétendit relever de la seule raison, il fut considéré par la plupart des Gallicans comme étant en révolte contre l'Église.

L'intolérance légale et l'inquisition, qui en est la suite, étaient des obligations de l'État, aussi bien dans le système gallican que dans le système ultramontain, parce que la religion catholique était la religion officielle et qu'elle dominait tout. Le pouvoir civil était le bras séculier de l'Église. D'un autre côté, l'appel comme d'abus porté contre les ecclésiastiques devant la juridiction civile, impliquait une certaine compétence de l'État en matière religieuse. Quand l'État avait prononcé qu'il y a abus dans le refus de sépulture ou d'administration des sacrements, il ordonnait aux prêtres d'y procéder et veillait à l'exécution. C'eût été un horrible sacrilége aux yeux des fidèles, si l'État n'avait eu qualité pour s'immiscer dans les choses religieuses. Le nom d'évêque du dehors, donné au chef du pouvoir civil, prouve qu'on la lui reconnaissait. Le roi de France prétendait, il est vrai, tenir ses pouvoirs de Dieu directement, et non par l'intermédiaire du clergé ; mais

c'était du Dieu des chrétiens qu'il s'agissait, c'est-à-dire du Dieu qui a révélé sa volonté par le Christ, roi des rois, chef suprême de la société chrétienne, et il déclarait rester soumis à l'Église dans les choses spirituelles. Le roi de France se nommait le roi très-chrétien, le premier fils et le protecteur de l'Église. Il était considéré, par les Gallicans, comme le vicaire de Jésus-Christ pour les affaires temporelles, comme le pape l'était pour les affaires spirituelles.

Tel est le système de conciliation entre l'Église catholique et le pouvoir civil, qui a été en faveur sous la Restauration, et chacun sait que ce n'est pas au profit de la liberté de conscience qu'il a été alors préconisé. Il est tombé sous les coups du rationalisme et de l'ultramontanisme, auxquels il a suffi, pour l'abattre, de mettre en lumière ce qu'il contenait d'illogique et de faux.

Il était, en effet, aussi contraire aux lois de la logique qu'aux textes des Écritures d'admettre une révélation surnaturelle ainsi que des pouvoirs divins transmis aux papes par Jésus-Christ, et de ne pas accorder à ceux-ci l'infaillibilité doctrinale et le pouvoir temporel universel. Peut-on admettre des lois humaines contraires aux lois de Dieu, et un pouvoir civil opposé au pouvoir divin ? Si on ne le peut, selon les Gallicans eux-mêmes, qui décidera, si ce n'est l'Église investie du pouvoir divin et chargée de conserver les lois de Dieu ? C'est donc elle qui est souveraine. De plus, si l'Église est instituée pour présider au salut des âmes, son empire ne doit-il pas s'étendre sur les actes de la vie civile et politique, comme sur ceux de la vie religieuse, puisqu'il est incontestable que les uns et les autres intéressent la vie future ? Or, si tout cela est vrai de l'Église, il faut l'affirmer aussi du pape, successeur de Pierre, par qui elle a reçu ses pouvoirs divins.

D'ailleurs, le Christ ne s'est-il pas proclamé lui-même

le chef du royaume de Dieu, qui devait être établi sur toute la terre après sa résurrection et son retour en ce monde ? Dans sa pensée, ce royaume devait être à la fois spirituel et temporel. Cela ne fait aucun doute d'après les trois premiers Évangiles, nommés synoptiques, et reconnus aujourd'hui comme exprimant plus fidèlement que le quatrième la pensée de Jésus. Les Gallicans invoquent les mots que lui attribue Saint Jean : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Mais en supposant qu'ils aient été prononcés par lui, n'est-il pas évident, d'après le texte même du quatrième Évangile, qu'il entendait dire que, le monde dans lequel il vivait étant celui de satan, ce n'est pas de celui-là qu'il prétendait être le roi, puisqu'il venait précisément pour le détruire ? Enfin, selon les Évangiles tenus pour authentiques, n'a-t-il pas dit : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre, » et n'a-t-il pas conféré son pouvoir à Pierre et à ses apôtres en leur disant : « Ce que vous lierez ou délierez sur la terre le sera également dans le ciel » et en leur promettant son assistance ainsi que celle du Saint-Esprit jusqu'à la consommation des siècles ? Tout cela ne conduit-il pas directement et rigoureusement à l'infaillibilité du pape et à la théocratie universelle ?

Les subtilités gallicanes ne pouvaient tenir contre les attaques de la raison humaine d'une part et de la théologie catholique de l'autre. Si l'on admet les idées de Jésus sur la rédemption surnaturelle, l'ultramontanisme est évidemment le seul système logique.

Sans doute, les principes de l'Église gallicane relatifs au gouvernement de la société civile, ont été inspirés par la raison naturelle qui s'était réveillée en Occident dès le XIe siècle ; mais ils ne font à celle-ci qu'une part bien faible, achetée au prix des contradictions les plus flagrantes. En réalité, le gallicanisme n'est qu'une

forme particulière de la théocratie, assez semblable à celle qui a existé chez les Hébreux sous les rois et les juges, puisque c'est toujours le dogme qui est la loi suprême de l'État, la véritable source des lois civiles.

***

Une nouvelle tentative pour concilier le catholicisme et la liberté a été faite, au sein de l'ultramontanisme lui-même, dans la première moitié de ce siècle par Lamennais, Lacordaire et M. de Montalembert. C'est celle qui a reçu le nom de Catholicisme libéral, quoiqu'elle fût bien moins libérale encore que le gallicanisme. Lamennais ne s'y est pas arrêté ; elle n'a été pour lui qu'une transition entre l'ultramontanisme pur, qu'il a professé d'abord, et le rationalisme auquel il a abouti. C'est dans les discours et les écrits de M. de Montalembert qu'on la trouve le mieux exposée.

Il ne faut pas l'oublier, M. de Montalembert était avant tout ultramontain, bien qu'il eût déclaré vouloir séparer l'Église de l'État et allier la religion avec la liberté. Il a fait à ce sujet une profession de foi explicite. Il a reconnu dans le pape le chef infaillible de l'Église catholique, dont il voulait que le gouvernement fût une monarchie, non pas absolue, il est vrai, car il admettait la coopération des évêques et des prêtres, mais en somme très-étendue. Sur ce point, il a combattu avec violence les partisans du gallicanisme, qui plaçaient l'infaillibilité non dans le pape, mais dans l'Église ou plutôt dans l'épiscopat. Quant à la liberté, en principe il ne la voulait qu'au profit de l'Église, car il déplorait la liberté du mal et proclamait bien haut que, s'il était possible de la supprimer, ce serait un devoir rigoureux pour les chrétiens. Mais il ne croyait pas qu'il le fût, dans l'état actuel des esprits ; il faut donc la tolérer à cause du malheur des temps. La liberté qui existe

pour le mal, il la revendiquait pour le bien, et par là il entendait l'Église; il croyait qu'elle suffirait à celle-ci pour vaincre son ennemie, la Révolution. Il admettait le principe moderne de la souveraineté nationale, mais c'était, en réalité, pour amener les peuples à abdiquer et à se laisser conduire par l'Église. Tel était le but des catholiques-libéraux de l'école de Lamennais, formulé après lui par ses principaux chefs en France et en Belgique.

Les catholiques-libéraux de cette école ne voulaient pas une théocratie matérielle et violente comme celle que rêvent les ultramontains de nos jours ; ils espéraient que, par la liberté, les peuples se soumettraient volontairement à l'Église. On peut dire qu'ils étaient, en un sens, partisans d'une théocratie morale ou spirituelle. C'était la domination de l'Église sur les peuples du consentement des peuples eux-mêmes. Les libertés qu'ils ont surtout réclamées sont les libertés dites de l'Église : la liberté d'enseignement, la liberté d'association et des ordres monastiques, la liberté de la charité, et, pour les ministres du culte, celle de correspondre avec leur chef à l'étranger. Par la liberté de l'enseignement, ils espéraient que l'Église aurait bientôt le monopole de l'instruction et de l'éducation du peuple. Par la liberté d'association, ils voulaient le développement des couvents. Par la liberté de la charité, ils entendaient le rétablissement de la mainmorte. Enfin, par la liberté pour le clergé de correspondre directement avec le pape, ils visaient la théocratie universelle. Au fond, ce n'était donc pas la vraie liberté, égale pour tous, qu'ils demandaient, mais, sous ce nom, des priviléges et des monopoles pour l'Église, afin d'arriver à l'assujettissement des peuples par l'ignorance et la misère, comme au moyen âge ; car la misère est la sauvegarde de l'ignorance, et l'ignorance, la sauvegarde de la foi. Aujourd'hui, les libéraux ne se trompent plus à leur théorie.

L'État doit maintenir la vraie liberté contre toute tentative, déguisée ou patente, de monopole et de privilége ; il doit faire régner le droit commun et protéger le libre développement des citoyens. Il a donc pour devoir d'empêcher que l'on ne détruise dans les esprits jusqu'à la notion des droits naturels par l'enseignement catholique, et, à cet effet, il doit organiser un enseignement public qui ait pour but de faire connaître aux nouvelles générations la morale rationnelle et les conquêtes de la civilisation moderne. Il doit s'opposer à l'accumulation et à l'immobilisation des biens dans les mains du clergé sous prétexte de liberté et de charité, afin que tous puissent, sans rencontrer d'obstacles factices, réaliser leur droit naturel à la propriété par le travail et par l'épargne. Enfin, il doit rester indépendant vis-à-vis du clergé et du pape, et mettre des barrières à leurs empiétements. Pour M. de Montalembert et les catholiques-libéraux, ce qu'ils nomment le mal ou la Révolution, c'est précisément cette égalité dans la liberté, ce droit qui appartient à la raison humaine de présider au développement de toutes nos facultés et que l'État moderne a pour mission essentielle de conserver et de défendre. Ils veulent se servir de la liberté contre elle-même. Elle n'est pour eux qu'un moyen; leur but, c'est le développement de la foi et la domination de l'Église catholique obtenue sans violence.

On sait que la Constitution belge de 1831 a été l'œuvre commune des catholiques imbus des doctrines pseudo-libérales de Lamennais, et des libéraux nourris des principes de la Révolution française. Les catholiques ont réclamé surtout la liberté de l'enseignement, la liberté d'association, et, pour le clergé, la liberté de correspondre directement avec le pape. Les libéraux ont exigé la liberté de conscience, la liberté des cultes et la liberté de la presse.

La tentative de conciliation faite par les catholiques-

libéraux, quoique entreprise assez clairement au profit de la domination de l'Église, a été solennellement condamnée par les papes Grégoire XVI et Pie IX. On a compris à Rome que les catholiques-libéraux se faisaient illusion et que la liberté, même établie dans l'espoir de faire triompher la foi et dominer l'Église, ne pouvait être favorable à cette cause. La liberté ne peut servir qu'au triomphe de la raison humaine. La science libre a de tels attraits pour l'homme que, loin de le conduire à la foi aveugle, elle l'en éloigne à coup sûr; c'est une puissance qui doit finir par tuer les préjugés, le fanatisme et la superstition. Les papes le savent bien et n'en veulent à aucun prix; ils ne croient pas que l'on puisse tourner la liberté contre elle-même. Ils ont donc proscrit toutes les libertés et identifié la cause de l'Église catholique avec le despotisme, la compression et l'intolérance légale. L'évidence et la logique ont vaincu le catholicisme libéral, qui en est réduit aujourd'hui à chercher un refuge dans la fameuse distinction de la thèse et de l'hypothèse.

***

En face de l'école catholique libérale s'est élevée une autre école qui voulait également concilier le catholicisme avec la liberté civile et politique, mais qui, à la différence de la première, prenait pour but la liberté ou le développement de la raison, et pour moyen la foi. C'est celle des libéraux-catholiques. Ses plus fidèles représentants ont été Bordas-Demoulin et F. Huet. Il est utile d'exposer leur théorie, parce qu'elle peut être considérée comme la philosophie du mouvement dit vieux-catholique, qui s'est produit depuis en Allemagne.

L'étude directe de la pensée humaine, d'après la méthode socratique et cartésienne, avait conduit Bordas et Huet à admettre que l'homme, créé pour connaître la vérité, pour aimer et vouloir le bien, ne pouvait obéir

aux lois de sa nature que par l'union intérieure avec l'intelligence absolue et l'amour parfait, c'est-à-dire avec Dieu. Il était donc impossible, selon eux, que Dieu créât l'homme privé de son concours spirituel et, par suite, ignorant et méchant, porté au vice et à l'erreur, tel que nous le voyons dans l'antiquité, et aujourd'hui encore à l'état sauvage. C'est une dégradation qui ne peut, disaient-ils, être imputée à Dieu sans détruire la notion même de l'Être absolument parfait, essentiellement bon et tout-puissant. Elle doit donc être l'œuvre de l'homme lui-même, lequel est, en effet, dans une certaine limite, une cause réelle, puisqu'il est doué de volonté et de liberté. L'homme est déchu de sa perfection primitive par un abus de sa liberté, ce qui revient à dire qu'il a volontairement relâché le lien intérieur qui l'unissait à la source même de sa force intellectuelle et morale. Mais cette force qu'il avait perdue, il ne pouvait la recouvrer par lui-même, puisqu'elle ne résidait pas en lui seul. Il n'y avait que Dieu qui pût la lui rendre par un effet de sa grâce ou de sa miséricorde. Dieu l'a fait par la rédemption opérée miraculeusement en Jésus-Christ. En souffrant et en mourant pour les hommes, le Christ a racheté leurs péchés et renoué le lien intérieur avec la divinité, qui faisait leur force. Pour maintenir ce lien, il a révélé des dogmes, établi des sacrements et institué un sacerdoce chargé de conserver, avec l'assistance du Saint-Esprit, les vérités révélées et d'administrer les secours divins. On voit que c'est la doctrine catholique dans ses parties essentielles que professaient Bordas et Huet. Voici maintenant où commence, dans leur théorie, le rôle de la liberté.

La rédemption, après dix-huit siècles, a produit, disaient-ils, ses effets dans la société, et cela de la manière la plus inattendue. La théocratie monacale du moyen âge a eu pour mission de détruire la société

despotique de l'antiquité, qui subsistait encore, et de forcer l'homme à vivre de la vie spirituelle dans le commerce intérieur avec Dieu. Il y a retrouvé la notion de sa dignité, de ses droits naturels et de la justice. C'est donc au moyen âge et sous la tutelle de l'Église catholique que l'homme social a été régénéré. Dès ce moment il a commencé l'œuvre de la civilisation moderne; il a détruit ce qui restait encore des institutions despotiques de l'antiquité, et il a établi, par différentes révolutions, dont la plus complète est la Révolution française, la société moderne sur la base indestructible des droits naturels.

La théocratie du moyen âge n'a donc plus de raison d'être et l'Église a tort de la croire encore nécessaire ou d'y voir le véritable règne social du Christianisme. La religion chrétienne étant une religion d'affranchissement et de liberté, le sacerdoce doit se borner désormais à administrer les sacrements et à répandre la parole de Dieu. Il doit laisser l'homme, maintenant régénéré par son côté social, complétement libre et souverain dans la société civile et politique; il doit, en un mot, accepter la séparation de l'État et de l'Église.

La Révolution française, qui a inauguré la société libre et proclamé les droits de l'homme, étant la fille du Christianisme ou plutôt le christianisme social lui-même, l'Église catholique, qui est le christianisme religieux, doit se réconcilier avec elle, puisque c'est son œuvre, le fruit même de ses entrailles. La religion spiritualiste a produit la société spiritualiste ou libérale. Il n'y a donc entre l'Église catholique et la société moderne qu'un malentendu. L'Église ne voit pas que la rédemption sociale est faite; elle prétend conserver sa tutelle sur la société et la guider comme si celle-ci était encore animée de l'esprit sensualiste et despotique de l'antiquité. C'est au contraire l'esprit chrétien qui l'inspire, l'esprit de liberté

de justice et de charité ou d'amour. La liberté, l'égalité et la fraternité proclamées par Jésus il y a dix-huit siècles, l'ont été une seconde fois par ses successeurs véritables dans l'ordre politique, les hommes de la Révolution française. La société moderne doit voir qu'elle est la fille légitime de la religion chrétienne. De son côté, l'Église doit reconnaître son erreur et renoncer définitivement au régime violent de la théocratie monacale du moyen âge.

Ce n'est pas tout; elle doit mettre aussi son organisation intérieure en harmonie avec les idées modernes, avec la société laïque. Son organisation absolutiste, qui ne se légitimait que par son rôle transitoire au moyen âge, doit disparaître sans retour. Bordas et Huet ont indiqué quelles devraient être, selon eux, ces réformes intérieures de l'Église catholique. Elles ont une certaine analogie avec les règles de l'Église gallicane, mais elles sont beaucoup plus larges. Comme conséquences de la séparation de l'Église et de l'État, ils ont demandé l'abolition du pouvoir temporel du pape, et, dans tous les pays, celle du budget des cultes. Ils ont soutenu que l'infaillibilité en matière de foi ne peut résider que dans l'Église tout entière, composée des évêques, des prêtres et des laïques; ceux-ci devraient même être associés au gouvernement de l'Église, qui deviendrait ainsi une sorte de monarchie constitutionnelle et démocratique, fondée sur le suffrage universel des fidèles. Enfin, ils ont préconisé la célébration de la liturgie en langue vulgaire, l'abolition des pratiques grossières de l'intercession des saints, la destruction de ce qu'ils ont nommé la superstition des objets bénits, du sacré cœur et de l'immaculée conception, la suppression des couvents et la réforme de la confession, du célibat des prêtres, de l'administration des sacrements, etc.

Ce système de conciliation de l'Église catholique et de

la société moderne, incontestablement le plus sérieux qui ait été proposé jusqu'ici, n'échappe point au reproche de contradiction, inévitable dans tout système qui veut concilier ce qui, au fond, est contradictoire. Il est même doublement illogique, car il l'est au point de vue du Christianisme et à celui de la Philosophie.

Le principe du Christianisme, c'est la rédemption du genre humain par des moyens surnaturels. Toute l'antiquité et surtout l'antiquité hébraïque est remplie de cette idée que l'homme est déchu et que des secours divins lui sont nécessaires pour se relever. Toute la chrétienté est imbue de cette autre idée que le Christ est venu opérer la rédemption par une action surnaturelle. Sur ce point il ne peut y avoir de contestation sérieuse de la part de ceux qui jugent avec impartialité. Les protestants-libéraux, qui le nient afin de pouvoir se dire chrétiens en rejetant le surnaturel, versent dans une erreur palpable. Le Christianisme a eu pour but de délivrer l'homme de l'empire du démon et de le soumettre à celui de Dieu. A ce point de vue, qui est le principal, il n'est donc pas une religion de liberté ; il en est au contraire une d'autorité et de soumission. Le Christ ne comprenait pas l'adoration en esprit et en vérité comme l'entendent les rationalistes. Selon ceux-ci, en effet, l'homme est capable, par les seules forces de sa raison, de s'élever à la connaissance de la divinité et de l'adorer en esprit et en vérité ; il est capable aussi de faire par lui-même son salut, c'est-à-dire de marcher dans la voie de la perfection. Jésus disait, au contraire, que pour adorer Dieu en esprit et pour faire son salut, l'homme a besoin d'un secours surnaturel, à cause de la chute originelle qui l'a rendu esclave des sens ou de satan. Ce secours, qu'il croyait avoir mission de lui apporter, devait évidemment, dans sa pensée, être permanent, sans cela

les générations futures n'en auraient pu profiter ; c'est pourquoi il a fondé une Église chargée de guider les fidèles dans tous les actes de la vie, institué des sacrements et promis à ses disciples son assistance et celle du Saint-Esprit jusqu'à la consommation des siècles. Donc on ne peut admettre que, dans l'esprit du Christianisme, l'homme, à un moment quelconque et par quelque côté que ce soit, puisse se passer de l'assistance divine dont l'Église est dépositaire. L'ultramontanisme, qui prétend que la société civile, comme la société religieuse, doit toujours être soumise à la direction du pape, est par conséquent rigoureusement logique, dès qu'on admet avec lui la chute originelle et la rédemption surnaturelle.

Le but de Jésus a été de fonder, sous le nom de royaume de Dieu, une théocratie dont il devait être le roi-prophète, à peu près comme plus tard Jean de Leyde a essayé d'en établir une. De même que tous les Juifs de son temps, Jésus ne séparait pas la société civile de la société religieuse ; la rédemption par la foi, par le baptême, par ses mérites personnels et par l'assistance du Saint-Esprit, s'appliquait à l'une comme à l'autre. Dans sa pensée, les lois civiles devaient s'identifier avec les commandements de Dieu, dont le premier était l'intolérance légale, exprimée en ces termes : « Tu ne souffriras pas d'autre dieu devant ma face. » Or, qui était, selon lui, l'interprète des commandements de Dieu ? Lui-même d'abord, ensuite le sacerdoce institué par lui. Il a montré, par sa parole et par sa conduite, que la pensée du salut doit dominer toute l'existence humaine ; la société civile doit donc seconder l'action surnaturelle de l'Église pour aider l'homme à faire son salut, ce qui veut dire que l'État doit mettre la force au service de l'Église. Les paraboles de Jésus relatives aux infidèles jetés à l'eau, une meule au cou, ou mis

à mort devant lui (Matt., XVIII, 6; Marc, IX, 41; Luc, XIX, 27), sont à cet égard très-significatives. Donc, si la loi civile dans la société chrétienne doit être une et identique avec la loi religieuse, on aura l'intolérance légale, le repos obligatoire du dimanche, la punition du blasphème, les jeûnes officiels, le mariage religieux légal, la confession et la communion imposées, etc. De plus, la vie cénobitique étant, d'après l'exemple de Jésus lui-même, qui a vécu dans le célibat et en communauté de biens avec ses disciples, l'idéal de la perfection chrétienne, l'État devra favoriser la propagation des couvents et de la main-morte. Mais tout cela qu'est-ce donc, si ce n'est la théocratie monacale du moyen âge? Celle-ci n'est pas une dérogation aux principes du Christianisme, comme l'ont prétendu Bordas et Huet; elle en est au contraire la conséquence directe. L'ultramontanisme a par conséquent raison : la théocratie du moyen âge est le véritable règne social du Christianisme.

Si la tentative de Bordas et de Huet est illogique au point de vue de la foi catholique, elle ne l'est pas moins à celui du libéralisme. En effet, dès qu'on affirme que la raison est devenue souveraine dans le domaine social et politique, on ne peut admettre qu'une autorité extérieure trace des limites à ce domaine. Et, si l'on proclame que cette autorité est absolue, le domaine que l'on prétend réserver à la raison disparaît nécessairement. Une autorité absolue limitée est une contradiction. Comment soutenir que, lorsque Dieu lui-même défend de souffrir aucune autre religion que celle qu'il a révélée, lorsqu'il ordonne d'observer le repos du septième jour et de punir les blasphémateurs, les hommes puissent cependant établir des lois civiles diamétralement opposées, qui protégent également toutes les religions, et placent sur la même ligne ceux qui travaillent et ceux qui prient le dimanche, ceux qui

profèrent des blasphèmes et ceux qui chantent des hymnes religieux ? Comment admettre que, lorsque le Christ a donné l'exemple du célibat et des associations religieuses communistes, les hommes puissent, au nom de la raison, venir déclarer mauvaise la vie des couvents et mettre obstacle au communisme de la main-morte ? Proclamer la souveraineté de la raison humaine dans l'ordre civil et politique, c'est donc détruire l'autorité divine manifestée par la révélation. Ne pas tenir compte de la direction de l'Église dans la société civile comme dans la société religieuse, c'est nier la rédemption par le Christ. Par conséquent, si l'homme est devenu libre dans la société, comme le prétendaient Bordas et Huet, il l'est invinciblement dans la vie religieuse, c'est-à-dire que la religion et la morale d'autorité disparaissent pour faire place à la religion et à la morale rationnelles. D'ailleurs, la vie de la pensée est une dans son principe. Comment se pourrait-il qu'une moitié de l'esprit humain fût libre et que l'autre moitié restât esclave, soumise à une autorité extérieure et guidée par l'Église ? C'est faire une distinction arbitraire et illogique que de prétendre que l'homme est régénéré dans la vie civile, et qu'il ne l'est pas dans la vie religieuse. Si les sacrements lui sont nécessaires pour être un citoyen libre, il faut qu'ils soient obligatoires, imposés par la loi, et que la religion catholique soit la religion de l'État, ce qui fait disparaître la liberté et conduit, dans le système proposé, à une contradiction.

Nous avons donc raison de dire que la tentative de conciliation des libéraux-catholiques, condamnée par le pape comme celle des catholiques-libéraux, est aussi illogique que celle-ci et que, par suite, elle est impuissante et fatalement destinée à échouer en pratique.

*
* *

Ce qui le prouve, c'est l'insuccès, aujourd'hui patent, du

mouvement dit *Vieux-catholique*, qui a pris naissance en Allemagne après la proclamation du dogme de l'infaillibilité et de la juridiction suprême du pape. Les vieux-catholiques rejettent ce dogme ainsi que les déclarations contenues dans le *Syllabus*, en tant que contraires à la doctrine antérieure de l'Église, à la liberté des peuples et à l'indépendance du pouvoir civil. Ils s'en tiennent aux décisions du Concile de Trente, réuni au XVIe siècle pour défendre le catholicisme contre les attaques du protestantisme. Ils appellent néo-catholiques et infaillibilistes ceux qui se sont soumis aux décrets du Concile du Vatican. Ils veulent des églises catholiques nationales, et leurs idées sont conformes, en ce point, à celles des gallicans ; mais, sous d'autres rapports, elles sont plus étendues et se rapprochent de celles des libéraux-catholiques, tels que Bordas et Huet. Ainsi, ils maintiennent les droits de la science libre et de la civilisation moderne ; ils admettent la suprématie de l'État sur l'Église pour ce qui concerne le temporel du culte ; ils demandent des réformes libérales au sein de l'Église, l'élection des curés par les fidèles, la destruction de l'idolâtrie de la Vierge et des saints, et quelques-uns même, l'abolition du célibat des prêtres.

Voici, en effet, ce qu'on lit dans le programme du congrès des vieux-catholiques tenu à Munich en 1871 :

« Nous maintenons fermement l'ancienne foi catholique telle qu'elle est fondée sur les Écritures et la tradition, ainsi que l'ancien culte catholique.

« Nous plaçant sur le terrain de l'acte de foi, tel qu'il est contenu dans le symbole du Concile de Trente, nous repoussons les dogmes arrêtés sous le pontificat de Pie IX en contradiction avec la doctrine de l'Église et les principes suivis par le Concile des Apôtres, notamment le dogme de l'infaillibilité et de la juridiction ordinaire suprême et immédiate du pape.

« Nous maintenons fermement l'ancienne constitution

de l'Église. Nous repoussons toute idée d'enlever aux évêques la direction immédiate et indépendante des églises particulières.

« Nous répudions la doctrine, contenue dans les décrets du Vatican, que le pape est le représentant unique, institué par Dieu, de toute l'autorité et du pouvoir de l'Église, parce qu'elle est en opposition avec le canon du Concile de Trente, d'après lequel il existe une hiérarchie, instituée par Dieu, d'évêques, de prêtres et de diacres.

« Nous reconnaissons la primauté de l'évêque de Rome, telle qu'elle a été reconnue par les Pères et les Conciles dans l'ancienne Église chrétienne non divisée, en vertu de l'Écriture.

« Nous déclarons que les dogmes ne peuvent être définis uniquement par une sentence du Pape.

« Nous déclarons que les décisions d'un Concile doivent être reconnues par le sentiment religieux du monde catholique.

« Nous demandons une réforme de l'Église avec le concours de la science théologique et canonique. Cette réforme devra se faire conformément à l'esprit de l'ancienne Église ; faire disparaître les abus existants aujourd'hui, et notamment faire droit aux désirs des populations catholiques de prendre part aux affaires de l'Église.

« Nous espérons arriver à une entente graduelle avec les Églises protestantes et épiscopales, par les réformes projetées et par le développement des cultes chrétiens sur le terrain de la science.

« Nous considérons comme indispensable l'étude de la science pour l'éducation du clergé catholique. Nous considérons comme dangereuse l'exclusion artificielle du clergé de la culture intellectuelle de notre siècle et sa claustration dans des séminaires et des établissements d'instruction supérieure dirigés par des évêques. Nous

demandons que l'autorité laïque concoure à l'éducation et à la formation d'un clergé moral, pieux, scientifiquement instruit et patriotique.

« Nous demandons pour le clergé et le bas clergé une position digne et à l'abri de tout arbitraire hiérarchique.

« Nous reconnaissons les constitutions garantissant la liberté civile et la civilisation humanitaire de nos pays. C'est pour cela aussi que nous répudions le dogme de l'autorité absolue du Pape, qui menace l'État, et que nous déclarons vouloir appuyer fidèlement et fermement nos gouvernements dans la lutte contre l'ultramontanisme dogmatisé dans le syllabus. »

On sait que la lutte entreprise par le gouvernement prussien contre l'Église catholique, sous le nom de *Kulturkampf*, a eu pour origine le désir de favoriser le développement du mouvement vieux-catholique, mais que, sous ce rapport, elle n'a pas réussi. Les vieux-catholiques sont peu nombreux et les fidèles ne semblent guère disposés à accepter les réformes qu'ils préconisent, notamment l'élection des curés, l'administration civile du temporel du culte et l'éducation laïque du clergé. Les causes de cet échec sont d'abord le sentiment général de l'incompatibilité de la foi catholique et de la raison ou de la science libre ; ensuite l'ingérence du pouvoir politique dans les affaires intérieures de l'Église ; enfin, le caractère même du mouvement vieux-catholique qui, en Allemagne, est plus universitaire que populaire.

En France, ce mouvement n'a rencontré aucun partisan. Le bon sens des populations rejette toutes les demi-mesures et toutes les tentatives pour concilier ce qui est contradictoire. Dans ce pays, les esprits remontent aisément aux principes et en déduisent rapidement les conséquences ; on est ultramontain ou libre-penseur.

En Suisse, si le vieux-catholicisme paraît avoir eu d'abord quelque succès, c'est grâce à la forme démocrati-

que du gouvernement. En général la démocratie est anticléricale. Les effets naturels de l'intervention du pouvoir civil dans les matières religieuses ne se sont pas produits en Suisse au même degré qu'ailleurs, parce que le gouvernement y est populaire et que son intervention dans les affaires religieuses est devenue une question de parti. Il faut ajouter que depuis longtemps l'élection des curés est admise dans quelques cantons catholiques, et que le vieux-catholicisme y a trouvé un point d'appui qui lui a fait défaut ailleurs. Cependant, malgré tous ces avantages, le mouvement paraît destiné à avorter en Suisse comme en Allemagne. Ce qui le frappe d'impuissance, c'est la contradiction qu'il renferme. Une religion révélée, aussi absolue que le christianisme, appelle une Église absolutiste et une théocratie complète.

*
* *

Les catholiques-libéraux en France, en Belgique, en Allemagne et en Italie sont devenus, depuis le Concile du Vatican, les *ultramontains opportunistes*. Ils s'abritent derrière la distinction de la thèse et de l'hypothèse. Ils déclarent admettre en principe que la théocratie universelle du pape est le gouvernement naturel de la société chrétienne et que les dispositions du *Syllabus* en sont les véritables lois. Mais, dans la pratique, ce régime n'est à leurs yeux qu'un idéal à poursuivre, lequel ne peut être réalisé que dans les limites du possible. L'idéal, c'est ce qu'ils nomment la *Thèse;* les conditions d'application sont l'*Hypothèse*. Ces conditions varient selon les temps et les lieux, selon les mœurs et les circonstances.

Ils professent donc que la foi catholique est tout ensemble la vérité religieuse et la vérité sociale, la source unique du salut pour les âmes et du bonheur temporel pour les peuples ; que, sans elle, les nations doivent tomber dans l'abîme de l'anarchie ou dans les liens de la servi-

tude ; que l'ordre naturel doit être subordonné à l'ordre surnaturel, la nature à la grâce, la vie présente à la vie future pour l'homme et pour les sociétés, et que, par conséquent, selon le plan de Dieu, il faut qu'il y ait, dans la société chrétienne, union et harmonie entre l'État et l'Église, que ce que l'Église condamne et proscrit soit proscrit et condamné par l'État, et que le glaive temporel soit soumis au glaive spirituel.

Mais, disent-ils, tout cela n'est possible que dans les sociétés composées exclusivement de catholiques sincères, humblement soumis aux lois de l'Église. Ce n'est que dans ces sociétés que l'on peut recourir au bras séculier pour punir ceux qui se révoltent contre l'autorité de l'Église ou propagent les fausses doctrines, parce qu'alors l'action de l'État est conforme à sa mission de maintenir l'ordre établi dans la société. C'est ce qui s'est vu au moyen âge. Mais il n'en est plus ainsi dans les sociétés profondément troublées par le triomphe de l'hérésie, de l'incrédulité et du libéralisme, telles qu'elles existent presque partout de nos jours. Ces sociétés ne sont plus dans des conditions normales ; elles sont malades, et le régime qui convient à un malade n'est pas celui qui convient à un homme en pleine santé.

L'État a pour mission d'assurer le bonheur temporel, l'ordre, la paix et la tranquillité publique aux citoyens. Or, si par l'effet des fausses doctrines, de l'esprit de révolte et des passions mauvaises d'une partie plus ou moins considérable de la nation, il était à craindre que l'application des lois chrétiennes et l'intolérance légale n'amenassent des troubles, des désordres, des soulèvements ou la guerre civile, l'État devrait tolérer le mal qui résulte de l'exercice public des cultes non-catholiques et des libertés que l'on nomme religieuses, civiles et politiques, afin d'éviter un mal plus grand, qu'il est tenu avant tout de prévenir et d'empêcher. Mais il n'y aurait

là qu'une simple tolérance civile, plus ou moins étendue selon ce que commandent les nécessités pratiques ; il n'y aurait pas reconnaissance d'un droit pour l'erreur et pour le mal. L'État ne reste pas indifférent à la vérité que l'Église catholique seule possède et qu'elle a le droit absolu ou divin d'enseigner et de propager par toute la terre ; il laisse faire ce que le malheur des temps ne lui permet pas de défendre et de réprimer. Ainsi, dans les sociétés infectées du virus libéral, les libertés dites constitutionnelles restent des maux que l'Église condamne, mais que l'État doit tolérer pour éviter des désordres matériels ; ce ne sont pas des droits naturels et des bienfaits pour tous les peuples, comme l'enseigne le libéralisme. A un autre point de vue encore, les institutions libérales, quelque funestes qu'elles soient, sont un moindre mal, car il vaut mieux avoir des libertés limitées, comme le sont celles qui sont inscrites dans toutes les constitutions modernes, que des libertés illimitées, c'est-à-dire la licence complète et l'anarchie.

Dans une pareille situation, le devoir des catholiques est de travailler au retour de l'unité religieuse par l'enseignement et la propagande de leurs principes, désormais clairement définis dans le Syllabus et dans les décisions du Concile du Vatican. Ce n'est que lorsque cette unité sera reconstituée que l'on pourra appliquer les véritables lois de la société chrétienne et rétablir la Sainte Inquisition. L'apostolat doit donc précéder la législation.

C'est au moyen de ces distinctions de l'opportunisme ultramontain que les catholiques-libéraux échappent à l'excommunication. Ils n'admettent plus que les libertés constitutionnelles soient des droits naturels de l'homme et que le régime de la liberté soit le plus favorable au triomphe de l'Église; mais, en fait, ils peuvent agir comme s'il n'y avait rien de changé dans leurs convic-

tions, puisque les libertés constitutionnelles sont suffisamment légitimées à leurs yeux par la raison d'État, et que l'unité religieuse, qu'ils prétendent nécessaire pour pouvoir appliquer le Syllabus et établir la théocratie papale, n'existera jamais.

Cependant, ces distinctions sont battues en brèche par les *ultramontains intransigeants*, qui veulent l'application immédiate des principes du Syllabus et la domination actuelle du pape et de l'Église sur le pouvoir civil dans tous les pays. Il n'est pas, disent-ils, de bonheur temporel pour les peuples en dehors de la stricte observation des commandements de Dieu et de l'Église. Si donc l'État a pour but le bonheur temporel des hommes réunis en société, il doit faire observer avant tout ce que prescrit la loi religieuse; son devoir est de réprimer par la force les troubles et les désordres qu'occasionneraient ceux qui essaient de s'y soustraire. Tous les moyens lui sont permis pour atteindre le but que lui assignent à la fois la parole de Dieu et le véritable intérêt de la société. Quand il s'agit de cette cause sainte, la fin justifie les moyens. Si la force ouverte est insuffisante à vaincre les résistances, il peut recourir aux ruses pieuses pour amener les factieux, les impies et les hérétiques à désarmer. Quand le pouvoir est aux mains des ennemis de la religion, rien ne doit être négligé pour le leur arracher. Le mal que produit la libre propagation de l'erreur et de l'impiété est plus grand que le trouble matériel ou le sacrifice de la vie des coupables, car il est un crime contre Dieu et il cause la perte éternelle des âmes.

Attendre de l'enseignement et de l'apostolat le retour à l'unité religieuse des peuples tombés sous l'empire du démon par l'effet des doctrines libérales, c'est perpétuer le mal sur la terre. La loi divine ne peut dépendre des caprices de la raison humaine; il faut l'imposer par la force. Ce n'est ni l'unanimité, ni la majorité qu'il faut

obtenir dans la société pour appliquer les lois chrétiennes; il faut saisir dans ce but toutes les occasions propices et au besoin les faire naître. Le règne de Dieu sur la terre est inconditionnel ; ceux qui le font dépendre du consentement des hommes, montrent qu'ils ne possèdent point la foi.

Telle est la doctrine que les hommes de « l'ordre moral » ont essayé d'appliquer en France le 16 Mai 1877.

Les intransigeants ont la logique pour eux. Le dernier rempart des ultramontains opportunistes ne tardera donc pas à tomber, et il ne restera plus en présence que l'ultramontanisme pur et simple et le rationalisme; le premier qui déduit rigoureusement toutes les conséquences politiques de la souveraineté de Dieu représenté par l'Église; le second qui tire toutes les conséquences religieuses de la souveraineté de la raison, déjà reconnue par les libéraux de toutes les nuances dans le domaine social et politique.

***

On peut voir maintenant pourquoi il n'est plus possible d'être catholique de religion et libéral en politique. A vrai dire, il n'a jamais été possible d'être chrétien et libéral, parce que le principe de la révélation et celui de la rédemption surnaturelle, tous deux essentiels au christianisme, conduisent nécessairement à la constitution d'une autorité chargée de conserver les dogmes, de continuer la rédemption et de guider les hommes dans les actes de la vie publique comme dans ceux de la vie privée, c'est-à-dire à une Église infaillible et à une théocratie. C'est une vérité qu'il importe de mettre dans tout son jour, parce qu'il est encore beaucoup de libéraux qui veulent faire à cet égard une distinction fondamentale entre le christianisme et le catholicisme et qui prétendent que Jésus n'a pas enseigné l'absolutisme et la

théocratie. Leur erreur est grande. Il n'y a d'autre distinction entre le christianisme et le catholicisme, que celle qui existe entre le principe et ses conséquences. Le catholicisme apostolique et romain, tel qu'il est constitué et défini par les décisions de Pie IX et du Concile du Vatican, est la déduction rigoureuse de la doctrine de Jésus et de l'Église primitive.

Nous avons montré que le Christianisme est, par essence, une révélation surnaturelle et une rédemption miraculeuse. Il repose sur la doctrine de la chute originelle. On sait que, selon cette doctrine, exposée dans la Genèse, l'homme, après sa désobéissance, a eu besoin du secours surnaturel de Dieu pour accomplir sa destinée, c'est-à-dire pour obéir à la loi de perfection et faire son salut. Ce secours doit s'adresser à son intelligence par les dogmes révélés, et à sa volonté par la grâce divine, accordée en considération de la passion et des mérites de Jésus-Christ, le Messie ou le Sauveur promis au genre humain.

Les conséquences logiques d'une révélation surnaturelle sont la constitution d'un sacerdoce investi de la puissance divine, la théocratie universelle et l'intolérance légale. En effet, toute doctrine considérée comme révélée par la divinité, doit être tenue pour parfaite. On ne peut admettre qu'elle soit susceptible de changements et d'améliorations, de suppressions ou d'additions. Émanant d'une autorité infaillible et immuable, elle doit être conservée intacte, à l'abri de toute innovation et appliquée sans aucune incertitude. Or, puisque toute révélation divine implique l'incapacité de la raison humaine pour découvrir les vérités indispensables au salut, il est impossible qu'on confie à celle-ci la garde et l'application des vérités révélées. Il faudra donc une autorité instituée directement de Dieu, toujours inspirée par lui, douée de l'infaillibilité et de l'omnipotence parmi les hommes. Ce

pouvoir c'est le sacerdoce. Le christianisme qui repose sur la révélation des dogmes de l'unité et de la trinité de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la chute originelle, de la réparation surnaturelle, du salut par la grâce et de la damnation éternelle par la justice divine, ne se conçoit donc pas sans un sacerdoce investi du pouvoir de conserver, à l'abri de toute altération, ces vérités révélées et de faire observer les commandements de Dieu dans toutes les conditions possibles de l'existence humaine.

De plus, si la loi divine doit être tenue pour parfaite, on ne peut admettre qu'elle soit discutée, éludée ou niée. Toute loi humaine, pour être légitime, devra être conforme à cette loi divine. Et qui en sera juge, si ce n'est le sacerdoce, gardien institué par Dieu lui-même de la vérité révélée? Toute législation civile doit donc se baser sur la parole divine interprétée par le sacerdoce; tout pouvoir temporel doit être au service de la religion. Le véritable souverain de la terre, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, c'est Jésus-Christ, et par conséquent aussi son vicaire, le pape infaillible. Il n'y a pas de droit contre le droit divin, que le pape a reçu, d'éclairer les hommes et de les conduire comme un troupeau docile dans la voie du salut. Tout ce qui est contraire à la parole de Dieu et à l'ordre qu'il a établi est l'erreur et le mal; le mal et l'erreur n'ont pas de droit. Par conséquent, il faut la théocratie et l'intolérance légale.

Même déduction si l'on part du second principe essentiel du christianisme : la rédemption miraculeuse. Si Jésus était persuadé qu'il avait reçu la mission de réaliser les prophéties relatives au Messie et qu'il était appelé à racheter par sa passion et sa mort le péché originel, on ne peut lui attribuer l'idée que son sacrifice ne devait profiter qu'au petit nombre de personnes qui l'entouraient et qui croyaient en lui. Il a dû penser qu'il avait reçu le pouvoir d'étendre son action réparatrice sur toute la

terre et dans tous les siècles, et, par conséquent, celui de renouveler sans cesse son sacrifice. Tel est, en effet, le sens naturel des mots qu'il a prononcés, selon la relation des évangiles synoptiques, en instituant le baptême, là cène, la rémission des péchés, etc. Or, des actes extérieurs auxquels est attaché un pouvoir surnaturel, sont des sacrements. Pas de rédemption continuée, et, par suite, pas de Christianisme, lequel repose tout entier sur cette rédemption, sans de pareils actes extérieurs. Mais la vertu des sacrements, cela est évident, dépend de la stricte observation des cérémonies et des formules prescrites. Pour les administrer, il faut donc un pouvoir particulier, également institué de Dieu et chargé de conserver les paroles sacramentelles et les rites, qui seuls peuvent mettre en mouvement la puissance divine. Ce pouvoir, qui préside au sacrifice divin sans cesse renouvelé, c'est le sacerdoce. Il en résulte donc aussi que la rédemption miraculeuse opérée par le Christ entraînait la constitution d'un sacerdoce chargé de perpétuer l'action réparatrice de Dieu dans le monde.

Jésus a montré, par son exemple et par sa parole, que le salut doit être la grande affaire de l'homme, le but suprême de la vie. Le ciel a été sa seule préoccupation ; il a dédaigné la vie civile. Mais il serait absurde de supposer que, dans sa pensée, elle ne devait avoir aucune influence sur la vie future et que la société civile pouvait avoir d'autres lois que la société religieuse. Cette distinction n'était pas admise dans le milieu où il vivait ; la société hébraïque était fondée sur les commandements de Dieu ; la loi civile se confondait avec la loi religieuse. Jésus n'a pas conçu un autre ordre de choses ; il n'avait, par conséquent, pas à parler de ce que serait, dans le royaume de Dieu qu'il venait annoncer, la constitution de la société temporelle. On prétend, il est vrai, qu'il a fait entre la société civile et la société reli-

gieuse, entre l'État et l'Église, une distinction qui n'existait pas avant lui. Mais les textes sur lesquels on s'appuie n'ont pas le sens qu'on leur a attribué ; ils se rapportent à des idées mystiques et ultra-idéalistes introduites par les gnostiques dans le Christianisme. Ces idées n'étaient pas celles de Jésus. Sur ce point la démonstration de la critique moderne est complète. Jésus entendait le royaume de Dieu dans le sens des prophètes de sa nation, c'est-à-dire comme un royaume à la fois spirituel et temporel, dont il serait le chef théocratique et qui donnerait aux Israélites la domination sur toute la terre. Il venait, disait-il, accomplir la loi, mais non l'abolir. Le complément de la loi divine qu'il venait révéler à son tour, était indiqué par sa mission de réparateur. En lui donnant cette mission, Dieu se manifestait comme miséricordieux. La loi d'amour et de pardon, en germe dans les promesses de l'Ancien Testament, venait donc se joindre à la loi de justice et de rigueur qui seule avait été appliquée jusqu'à lui ; les commandements de Dieu se complétaient par les prescriptions de l'amour de Dieu et des hommes, mais cela ne changeait rien aux conditions de la vie civile. Après comme avant la constitution du royaume de Dieu, le décalogue doit être le fondement de la loi civile ; seulement, il faut y ajouter la foi en la mission du Christ avec toutes les conséquences qu'elle entraîne. Ainsi, pour la société civile comme pour l'individu et la société religieuse, le salut éternel est le but de la vie sur la terre ; Jésus n'a pu admettre que la première fût indifférente, et moins encore hostile, à ce but suprême de l'existence humaine. A ses yeux, elle devait, au contraire, en faciliter l'accomplissement, c'est-à-dire s'organiser d'après les lois divines et obéir à l'autorité établie de Dieu pour diriger les hommes dans la voie du salut. Il faudra donc, conformément aux prescriptions de la loi religieuse, que la loi civile, dans une société chrétienne,

défende d'adorer d'autres dieux que le Dieu des chrétiens, qu'elle ordonne la sanctification du dimanche, qu'elle punisse le blasphème, qu'elle exige le mariage religieux, qu'elle interdise le divorce et qu'elle assure à l'Église fondée par Jésus la plus entière liberté d'action pour remplir sa mission de salut. On le voit, nous sommes toujours amenés à la théocratie et à l'intolérance légale.

Il y avait, sans doute, dans la société juive au temps de Jésus, deux tendances différentes : l'une matérialiste, l'autre spiritualiste. La loi et les prophètes étaient diversement interprétés par les docteurs, selon ces deux tendances, et toutes deux se retrouvent dans les Évangiles appelés synoptiques, ceux qui contiennent, de l'avis unanime des critiques, l'expression la plus fidèle de la pensée de Jésus. Mais il y a loin de la tendance spiritualiste qui s'y manifeste, à l'exagération mystique du quatrième Évangile. Le royaume de Dieu, selon l'interprétation spiritualiste des docteurs de la Judée, n'était ni exclusivement idéal ni exclusivement temporel. Il était à la fois l'un et l'autre ; il embrassait les intérêts spirituels et les intérêts matériels ; il devait réaliser l'union des âmes et l'égalité des conditions matérielles dans la société. Les violentes attaques de Jésus contre les riches, ainsi que ses exhortations à ses disciples d'adorer Dieu en esprit et de réaliser l'unité spirituelle, en sont la preuve évidente. C'est ce dernier côté de sa réforme qui se trouve seul exposé, mais aussi étrangement exagéré, dans l'Évangile selon St. Jean. Le témoignage de celui-ci doit donc être récusé. D'ailleurs, en admettant même comme authentiques les paroles que Jean, dans son évangile gnostique, et Luc, dans sa compilation, lui attribuent, on n'en pourrait rien conclure en faveur d'une organisation de la société civile indépendante de la loi religieuse et des pouvoirs de l'Église. Sainement interprétés, c'est le contraire

qui se déduit des passages invoqués à l'appui de cette opinion.

Dans le quatrième Évangile, nous trouvons ces mots : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un, comme nous-mêmes, comme vous, mon Père, êtes en moi et comme moi je suis en vous. » (Jean, XVII, 11, 21). Est-ce que cette unité des chrétiens, désirée par Jésus, n'exclut pas parmi eux deux pouvoirs? Elle n'en supporte évidemment qu'un seul, celui qui émane de Dieu par une institution surnaturelle. Dans Luc, on rencontre, il est vrai, ces paroles mises dans la bouche de Jésus : « Le règne de Dieu ne viendra pas avec éclat. Le règne de Dieu est au milieu de vous. » (Luc, XVII, 20, 21). Mais nous savons, par tous les évangélistes, qu'il a répondu au souverain sacrificateur qui l'adjurait de dire s'il était le Christ, le Fils de Dieu : « Je vous dis que vous verrez ci-après le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » (Matth., XXVI., 64). Il ne s'agit donc point d'un royaume purement spirituel de Dieu ; Jésus croyait qu'il reviendrait en ce monde après sa mort, porté sur les nuées du ciel, pour régner à la fois sur les âmes et sur les corps. Le royaume de Dieu qu'il devait inaugurer, ferait renaître l'âge d'or de l'humanité, le paradis terrestre ; l'homme serait relié à Dieu au fond de son être spirituel et toutes les injustices disparaîtraient de la société. Enfin, n'a-t-il pas dit : « Tout pouvoir m'a été donné dans le Ciel et sur la terre » (Matth., XXVIII, 18-20) et n'a-t-il pas cru transmettre ce pouvoir à ses disciples en affirmant que ce qu'ils lieraient ou délieraient sur la terre le serait dans le ciel, et en leur ordonnant de conduire le troupeau de ceux qui croient en lui ? (Matth., XVI, 19. Jean, XXI, 15-17). Il s'agit donc d'un royaume à la fois temporel et spirituel, dont il devait être le roi, et, en attendant qu'il vînt exercer

lui-même sa royauté réelle et visible, il la donnait à Pierre, son vicaire en ce monde. L'Eglise instituée par Jésus a par conséquent le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ; elle est une société parfaite, ayant ses lois pour la vie présente comme pour la vie future, et dont le chef est armé du pouvoir coercitif. Aucune autre puissance, se prétendant émanée de la raison humaine, ne peut limiter et moins encore remplacer le pouvoir divin que l'Église a reçu, sans attenter à l'ordre établi par Dieu lui-même. L'Église est seule juge des moyens qu'elle doit employer pour remplir sa mission de conduire le troupeau chrétien dans la voie du salut.

Ici nous rencontrons les textes que nous avons déjà signalés et qui sont communément invoqués pour prouver que la doctrine de Jésus n'admet ni la théocratie ni l'intolérance légale. Le premier est pris du quatrième Évangile. Jean y met ces mots dans la bouche de Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » (Jean, XVIII, 36.) Remarquons d'abord qu'on ne les retrouve point dans le récit du jugement et de la mort de Jésus par les autres évangélistes, et que leur authenticité est formellement contestée par la critique moderne, à cause du caractère mystique de l'évangile de Jean, évidemment sorti de l'école gnostique. Mais, eussent-ils été prononcés, ils n'auraient pas la portée qu'on leur accorde. Ils ne pourraient s'appliquer qu'au monde que Jésus voulait détruire parce qu'il était l'empire de Satan, et remplacer par le royaume de Dieu dont il devait être le chef. Rappelons-nous, en effet, que lorsque, selon les évangiles, le démon a tenté Jésus sur la montagne, il lui a offert de lui donner tous les royaumes du monde s'il voulait l'adorer (Matth., IV, 8, 9), ce qui prouve que ce monde était à Satan ; rappelons-nous aussi que Jésus, dans sa prière, a demandé à Dieu que son règne arrive sur la terre comme au ciel, (Matth., VI, 10), ce qui ne peut s'enten-

dre que d'un règne complet, à la fois visible sur les corps et invisible sur les âmes.

Cependant on s'appuie aussi sur un second texte dont l'authenticité est plus certaine. Jésus a dit : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Ici tous les évangélistes sont d'accord. Mais ces mots indiquent-ils la séparation de la société temporelle et de la société religieuse, de l'État et de l'Église, dont on a voulu faire gloire à Jésus? Il serait bien difficile de le soutenir, car ils n'excluent pas la subordination de César à Dieu et à l'Église, c'est-à-dire cette espèce de théocratie qui existait en Judée avant la domination romaine, que le pape Grégoire VII a réalisée à Canossa et que le clergé catholique de nos jours travaille à rétablir dans les sociétés chrétiennes. Jésus, dit-on encore, a répondu à quelqu'un qui lui demandait de régler un héritage : « O homme, qui est-ce qui m'a établi pour être votre juge et faire vos partages? » (Luc, XII. 14). On conviendra que ces mots, d'une application toute particulière, ne peuvent guère prévaloir contre les textes nombreux et formels où Jésus condamne la richesse et ordonne à ses disciples de donner leurs biens aux pauvres pour gagner le ciel. Il y a là un jugement général sur la question de l'emploi des richesses, et, au fond, l'indication d'un partage des biens dans la société civile, autrement importants que ceux qu'on lui demandait dans les circonstances rapportées par St. Luc.

Enfin, on invoque les mots de Paul aux Romains : « Que toutes les âmes soient soumises aux puissances, car tout pouvoir vient de Dieu. » (Rom., XIII, 1, 2). Mais il il y aurait contradiction manifeste si Paul avait entendu qu'un pouvoir temporel en opposition avec le pouvoir spirituel de l'Église est institué de Dieu et digne du respect des chrétiens. Il dit, en effet, immédiatement après : « le prince est le ministre de Dieu pour le bien ;

il est le ministre de Dieu pour punir celui qui fait mal. » (Rom., XIII, 4.). Or, qu'étaient le bien et le mal dans sa pensée ? Évidemment ce que Jésus a prescrit et ce qu'il a défendu. Il ne s'agit de rien autre chose que des commandements de Dieu et des enseignements du Christ, c'est-à-dire de la loi révélée. Donc, lorsque St. Paul affirme que tout pouvoir vient de Dieu, il entend parler du Dieu qui s'est manifesté aux hommes par les commandements dictés à Moïse et par la mission confiée à Jésus. Les puissances ne sont légitimes et ne viennent de Dieu que lorsqu'elles font observer ces commandements et qu'elles aident à l'accomplissement de la mission donnée à Jésus et transmise par lui à Pierre et à son Église. Sans cela, il y aurait contradiction en Dieu lui-même, ce que les chrétiens ne peuvent admettre. Le sens naturel des mots de Paul, c'est qu'il n'y a d'autre véritable pouvoir temporel que celui qui a la même origine que l'Église, et d'autre loi humaine respectable que celle qui a pour base la révélation.

Reste l'intolérance légale. Ici encore les textes viennent à l'appui du raisonnement et doivent faire écarter absolument l'allégation que le Christianisme de Jésus est exclusivement une religion de tolérance, de persuasion et de douceur. Jésus s'est expliqué très-catégoriquement sur l'emploi de la force au profit de la religion qu'il enseignait. Dans une parabole, par laquelle il voulait faire comprendre comment s'établirait le règne de Dieu, il parle d'un homme de grande naissance qui était allé dans un pays éloigné pour prendre possession d'un royaume, et il met ces mots dans la bouche de cet homme de grande naissance, qui n'est évidemment que lui-même : « Quant à mes ennemis, qui n'ont pas voulu que je régnasse sur eux, qu'on les amène ici et *qu'on les tue en ma présence.* » (Luc, XIX, 27). Puis, dans les évangiles de Marc et de Matthieu, se trouvent ces autres paroles

qu'il a prononcées et qui peuvent justifier toutes les horreurs de l'inquisition : « Si quelqu'un est un scandale pour l'un de ces petits *qui croient en moi*, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou une de ces meules qu'un âne tourne et *qu'on le jetât dans la mer.* » (Marc, IX, 41. Matth., XVIII, 6). Sans doute, il a dit : « Aimez votre prochain comme vous-même » et il a proposé la célèbre parabole du bon samaritain pour expliquer ce qu'il faut entendre par son prochain. Mais a-t-il dit que celui qui ne croit pas en sa mission de rédempteur est le prochain de ses disciples, que l'ennemi de Dieu est le prochain de ceux qui le servent ? Non certainement. Cette distinction est faite par l'Église catholique, et il faut reconnaître qu'elle était dans la logique de l'enseignement de Jésus, si elle ne se trouvait pas explicitement dans ses discours. Son but, en effet, était l'établissement du royaume de Dieu où tous seraient soumis à la loi divine qu'il venait confirmer et compléter, c'est-à-dire où tous seraient chrétiens. C'est toujours en vue de cet état de choses qu'il donne ses préceptes, et on interprète mal sa pensée lorsqu'on les applique à une société qu'il condamnait. Les ennemis de Dieu et de lui-même, il a dit expressément comment il faut les traiter ; ce n'est pas autrement que l'ordonnait la loi de Moïse qu'il venait confirmer. Il est bon de le rappeler.

« Éternel ! ne haïrais-je pas ceux qui te haïssent ? et ne serais-je pas indigné contre ceux qui s'élèvent contre toi ? Je les hais d'une parfaite haine ; je les tiens pour mes ennemis. » (Psaume CXXXIX, 21, 22).

« Si votre frère, fils de votre mère, ou votre fils, ou votre fille, ou votre femme qui vous est si chère, ou votre ami que vous aimez comme votre vie, veut vous persuader et vient vous dire en secret : Allons, et servons les dieux étrangers qui vous sont inconnus, comme ils l'ont été à vos pères, les dieux de toutes les nations dont

nous sommes environnés, soit de près ou de loin, depuis un bout de la terre jusqu'à l'autre, ne vous laissez point aller à ses discours et n'y prêtez point l'oreille, et que la compassion ne vous porte point à l'épargner ou à lui donner retraite; mais tuez-le aussitôt. Que votre main lui donne le premier coup, et que tout le peuple le frappe ensuite. Qu'il périsse accablé de pierres, parce qu'il a voulu vous arracher du culte du Seigneur votre Dieu qui vous a tiré de l'Égypte, de ce séjour de servitude, afin que tout Israël, entendant cet exemple, soit saisi de crainte, et qu'il ne se trouve plus personne qui ose entreprendre rien de semblable. »

« Si, dans quelqu'une de vos villes que le Seigneur votre Dieu vous aura données pour les habiter, vous entendez dire à quelques-uns que des enfants de Bélial sont sortis du milieu de vous et ont perverti les habitants de leur ville, en leur disant : Allons, et servons les dieux étrangers qui vous sont inconnus ; informez-vous avec tout le soin possible de la vérité de la chose ; et, après l'avoir connue, si vous trouvez que ce qu'on vous avait dit est certain, et que cette abomination a été commise effectivement, vous ferez passer aussitôt au fil de l'épée les habitants avec tout ce qui s'y rencontrera jusqu'aux bêtes. Vous amasserez aussi au milieu des rues tous les meubles qui s'y trouveront, et vous les brûlerez avec la ville, consumant tout en l'honneur du Seigneur votre Dieu, en sorte que cette ville demeure éternellement ensevelie sous ses ruines, et qu'elle ne soit jamais rebâtie. Et il ne demeurera rien de cet anathème dans vos mains, afin que le Seigneur apaise sa colère et sa fureur, qu'il ait pitié de vous, et qu'il vous multiplie, comme il l'a juré à vos pères, tant que vous écouterez la voix du Seigneur votre Dieu et que vous observerez toutes ses ordonnances que je vous prescris aujourd'hui, afin que vous fassiez ce qui est agréable aux yeux du Seigneur votre Dieu. » (Deutéromone, XIII, 6-18).

Voilà la loi de laquelle Jésus a dit qu'il venait non la détruire, mais la confirmer et la compléter. Que devient après cela la parabole du bon samaritain ? Il se peut que Jésus l'ait inventée, bien qu'on ne la trouve que dans l'Évangile selon St. Luc (X, 29-37) dont le caractère de compilation est avoué par son auteur lui-même. Mais il est possible aussi qu'elle ne soit qu'une de ces paraboles propagées par les Esséniens et les Juifs à tendances spiritualistes, et que Jésus s'est appropriée sans apercevoir la contradiction qu'elle contenait avec ses autres paraboles, notamment avec celle des incrédules jetés à la mer, une meule au cou. Quoi qu'il en soit, elle était accessoire dans son enseignement et ne se rapportait pas directement à sa mission de sauveur religieux, bien qu'elle fût d'accord avec le caractère doux et compatissant que les Évangiles lui reconnaissent. Mais ce sont choses bien différentes que le tempérament d'un homme et les idées qu'il s'est faites. Le messianisme de Jésus ne comportait pas l'universalité pour la morale qu'il enseignait. Toute morale liée à une religion positive est nécessairement sectaire. Jésus recommandait à ses disciples de s'aimer entre eux ; il ne parlait pas des infidèles (Jean, XIII, 33-35 ; XV, 12-17). L'esprit et le texte des Évangiles donnent donc raison à l'Église catholique qui a toujours enseigné dans ses catéchismes que pour les chrétiens le prochain c'est « celui qui peut jouir avec eux de la gloire éternelle, » c'est-à-dire celui qui est chrétien lui-même. C'est fermer les yeux à la lumière que de ne pas reconnaître que l'intolérance légale, ou l'emploi de la force matérielle, réglée par la loi civile, contre ceux qui ne professent pas la doctrine chrétienne, était en germe dans l'enseignement de Jésus, et que l'Église catholique n'a fait que dire explicitement ce qu'il sous-entendait et laissait comprendre par ses paraboles.

Il est donc démontré que la conséquence logique, légi-

time, nécessaire, du christianisme enseigné par Jésus, est le catholicisme apostolique et romain, tel qu'il a été définitivement formulé dans les Encycliques de 1832 et de 1864, dans le Syllabus et dans les décisions du Concile du Vatican. D'après la doctrine chrétienne, l'Église seule doit être libre et elle doit dominer tous les pouvoirs dans la société. L'Église a reçu de Jésus-Christ, son divin fondateur, l'autorité nécessaire pour conserver jusqu'à la fin des siècles la pureté de la foi, administrer les sacrements qu'il a établis, enseigner librement sa doctrine par toute la terre, et se gouverner elle-même d'après les règles qu'il a fixées. En lui confiant, à l'exclusion de toute autre, cette mission, Dieu lui a donné un droit qui ne peut être restreint par la volonté des puissances terrestres. L'Église est investie, par le Roi des rois, du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, pour tout ce qui concerne le gouvernement spirituel des âmes et son régime intérieur. Or, cela la rend omnipotente.

Pour remplir sa mission, elle doit avoir le droit de posséder et d'acquérir des biens. Pour conserver l'unité de la foi, de la morale et du gouvernement dans l'Église universelle, Pierre et ses successeurs dans la chaire de Rome ont reçu l'infaillibilité personnelle. Les puissances temporelles qui limitent ou entravent l'exercice du ministère sacré, à quelque degré que ce soit de la hiérarchie ecclésiastique, détruisent donc l'ordre établi de Dieu et portent atteinte à la liberté, de droit divin, de l'Église catholique, apostolique et romaine, l'épouse de Jésus-Christ.

En se convertissant au Christianisme, les peuples se sont soumis au gouvernement de l'Église. Une société chrétienne ne peut avoir d'autres lois que les lois révélées par Dieu lui-même. La raison humaine est incapable de découvrir la vérité et les voies du salut; sa fragilité lui ôte toute autorité et l'empêche d'établir un pouvoir légitime dans la société. Celui-ci vient de Dieu, qui a fondé

l'Église et l'a chargée de guider les fidèles. Dans les sociétés converties au Christianisme, il ne peut donc y avoir de séparation entre l'Église et l'État. La puissance temporelle doit être subordonnée à la puissance spirituelle résumée dans le Pape. Sa mission est de protéger l'Église, de lui assurer sa liberté et de mettre à son service la force matérielle. Il n'y a pas de droit contre le droit divin; la parole de Dieu ne peut être contredite ni discutée. L'homme n'est libre que pour le bien et la vérité, et il n'y a de bien que dans les actes que l'Église prescrit, de vérité que dans les dogmes qu'elle enseigne. Il n'y a d'autre morale que la morale révélée; l'Église seule a le droit de l'enseigner. Toute science humaine contraire aux dogmes chrétiens est fausse; l'Église a le droit d'empêcher qu'on ne la propage. Le pouvoir civil ne peut être indifférent à la vérité révélée; s'il tolère les fausses religions pour éviter la guerre et des désordres graves dans la société, il ne peut jamais les protéger ou leur reconnaître des droits.

Donc, anathème à qui dira : « La Révélation divine est imparfaite, et, par conséquent, sujette à un progrès continuel et indéfini qui réponde au développement de la raison humaine. » (*Syllabus*, propos. 5.)

Anathème à qui dira : « Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il croira vraie d'après la lumière de la raison. » (*Ib.* 15.)

Anathème à qui dira : « L'Église n'est pas une vraie et parfaite société pleinement libre; elle ne jouit pas de ses droits propres et constants que lui a conférés son divin fondateur; mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer. » (*Ib.* 19.)

Anathème à qui dira : « L'Église n'a pas le pouvoir d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect. » (*Ib.* 22.)

Anathème à qui dira : « L'Église n'a pas le droit naturel et légitime d'acquérir et de posséder. » (*Ib.* 26.)

Anathème à qui dira : « Au cas de conflit entre les deux pouvoirs, le droit civil prévaut. » (*Ib.* 42.)

Anathème à qui dira : « Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles la jeunesse d'un État chrétien est élevée, peut et doit être attribuée à l'autorité civile. » (*Ib.* 45.)

Anathème à qui dira : « Les rois et les princes non-seulement sont exempts de la juridiction de l'Église, mais ils sont même supérieurs à l'Église quand il s'agit de trancher les questions de juridiction. » (*Ib.* 54.)

Anathème à qui dira : « L'Église doit être séparée de l'État, et l'État de l'Église. » (*Ib.* 55.)

Anathème à qui dira : « La science des choses philosophiques et morales, de même que celle des lois civiles, peut et doit être soustraite à l'autorité divine et ecclésiastique. » (*Ib.* 57.)

Anathème à qui dira : « Il est permis de refuser l'obéissance aux princes *légitimes* et même de se révolter contre eux. » (*Ib.* 63.)

Anathème à qui dira : « Aujourd'hui il ne convient plus que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. » (*Ib.* 77.)

Anathème à qui dira : « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. » (*Ib.* 80.)

Concluons : Le catholicisme, synonyme de cléricalisme et de contre-Révolution, est l'expression la plus complète du christianisme.

***

S'il est maintenant démontré, par la critique comme par les actes mêmes de l'Église catholique, que le

Christianisme est, par essence, hostile à la liberté, à la raison, à la science et au progrès, et que ses conséquences naturelles sont l'intolérance légale et la théocratie universelle, on comprend difficilement qu'il y ait encore des libéraux qui considèrent le *régime des concordats* comme utile au libéralisme et à la société moderne. Ces libéraux pensent qu'en réglant les rapports de l'Église et de l'État par un traité solennel entre le chef du catholicisme et le gouvernement civil, on mettra fin aux conflits qui ont éclaté entre eux, qu'on pourra faire servir la religion catholique à une sorte de police morale dans la société, et que l'État se trouvera suffisamment armé pour refréner l'arrogance sacerdotale et empêcher les empiétements du clergé sur les pouvoirs publics et sur la liberté des citoyens. Mais ce sont là des illusions que les faits démentent d'une manière éclatante. Malgré les concordats, des conflits se produisent entre l'Église et l'État; le clergé répand des doctrines d'intolérance qui causent la discorde dans les familles et le trouble dans la société; l'arrogance sacerdotale s'accroît et les empiétements des prêtres sur la liberté des citoyens et les droits de l'autorité publique deviennent chaque jour plus nombreux et plus graves. Pour quiconque réfléchit, cet état de choses est la conséquence inévitable du développement divergent et de plus en plus accentué du caractère théocratique et intolérant du christianisme dans l'Église catholique, et du sentiment de la liberté et de l'égalité dans la société, double développement qu'aucun contrat ne saurait arrêter.

Les concordats ont eu pour but de régler les conditions de l'alliance qui s'est faite entre l'État et l'Église catholique sous l'empereur Constantin et qui est devenue, dans la suite, l'occasion de tant de difficultés, de querelles et de luttes entre les deux pouvoirs. En opérant leur première alliance, l'État et l'Église avaient des vues

bien différentes. Constantin voulait faire servir la nouvelle religion à ses intérêts politiques, tandis que l'Église espérait étendre sa domination dans le monde sous la protection de la force matérielle dont disposait l'empereur. Au fond, il y avait rivalité de pouvoir dès l'origine, et cette rivalité n'a pas tardé à se montrer dans les faits. On a cru y mettre fin par des traités explicites ; mais on ne change pas de cette manière ce qui est dans le force des choses. L'Église a poursuivi son but, la théocratie universelle, et l'État le sien, l'organisation de la société d'après les seules données de la raison humaine. Inutile d'ajouter que l'ambition des papes et des empereurs est venue s'ajouter à la cause réelle des conflits qui renaissaient en dépit des concordats. Aujourd'hui, l'impossibilité d'établir, par des traités, l'accord de l'Église catholique et de la société moderne, est devenue manifeste.

Napoléon Ier, en faisant avec le pape Pie VII le concordat de 1801, ne désirait qu'une chose, préparer à son profit le rétablissement de la monarchie. L'état des esprits ne réclamait point les priviléges qu'il voulait accorder au clergé catholique pour obtenir son concours à l'œuvre intéressée de la restauration de l'ancien régime, qu'il méditait. La Convention, par son décret du 2 complémentaire, an II, avait inauguré le régime de la séparation de l'État et des églises ; mais les persécutions qu'elle exerça bientôt contre le clergé catholique eurent leur effet ordinaire ; elles provoquèrent une réaction dans les esprits en faveur du catholicisme et des prêtres. Cependant la nation n'aspirait qu'à voir établir la liberté religieuse et un régime d'égalité et de droit commun pour tous les cultes, semblable à celui qui existe en Amérique. Napoléon eut d'autres vues; il voulut que le clergé catholique, en prêchant au peuple le devoir de soumission absolue aux puissances, raffermit son pouvoir usurpé, et qu'en étalant aux yeux les pompes du culte, il détournât

les esprits des idées nouvelles qui avaient fait la Révolution. Son but était donc de faire du clergé catholique un instrument de sa politique autoritaire et de le mettre dans sa dépendance, en transformant les ministres du culte en fonctionnaires salariés de l'État.

De son côté, le clergé espérait s'emparer bientôt, moyennant quelques concessions temporaires, de la toute-puissance dans la société. La protection de l'État mettait la religion catholique à l'abri de la discussion et des attaques de la science officielle, qui compromettaient ses dogmes et son influence. La déclaration que la religion catholique est celle de la majorité des Français, lui assurait la prééminence sur les autres cultes et presque tous les avantages d'une religion d'État. Le clergé joignait à son ascendant moral le prestige d'une puissance reconnue par l'État et jouissant de priviléges importants dans la société. Il recevait un traitement comme les fonctionnaires publics; les édifices du culte lui étaient restitués; les églises pouvaient recueillir des dons; les évêques et les prêtres avaient la préséance dans les cérémonies publiques; c'était à eux qu'on s'adressait lorsque l'État croyait devoir faire implorer l'assistance divine dans des circonstances solennelles; enfin, l'autorité du pape était reconnue et l'Église, en concentrant son autorité dans un chef unique, gagnait en force et en influence.

Les concessions faites au pouvoir civil étaient peu de chose en comparaison de ces avantages. Les évêques devaient être nommés par le chef de l'État, mais ils étaient institués canoniquement par le Saint-Siége. Ils nommaient les prêtres du second ordre; seuls les curés devaient être agréés par le gouvernement. Tous devaient prêter le serment de fidélité entre les mains de l'autorité civile avant d'entrer en fonctions; mais ils sous-entendaient que ce serment ne les liait que dans les limites des lois de l'Église. Enfin, les circonscriptions des diocèses

devaient se faire de concert entre le Saint-Siége et le Gouvernement, et celle des paroisses entre celui-ci et les évêques.

Il est vrai qu'une loi du 8 avril 1802, nommée *Articles organiques du Concordat*, a rétabli les anciennes garanties de l'État contre les abus du clergé, contenues dans les pragmatiques. Mais cette loi a été élaborée sans le concours du pape et du clergé, et elle n'a jamais été reconnue par eux. Elle renferme l'interdiction de publier en France les actes du Saint-Siége et les canons des Conciles, ou de réunir des assemblées du clergé sans l'autorisation du gouvernement; la défense faite aux évêques de quitter leurs diocèses et aux légats du pape d'exercer leurs fonctions sans cette même autorisation; l'obligation imposée aux professeurs des séminaires d'enseigner la déclaration de 1682 concernant les libertés gallicanes; enfin, la nécessité de l'approbation du gouvernement pour mettre à exécution les réglements et les tarifs sur les oblations ou le casuel.

Napoléon n'a pas tardé à rencontrer les mêmes difficultés que ses prédécesseurs, dans ses rapports avec Rome et avec le clergé catholique. Les résistances qu'on lui opposait et qui étaient inévitables, il a voulu les briser à coups d'autorité. C'est ainsi qu'il est arrivé à confisquer le domaine de St. Pierre, à mettre le pape lui-même en captivité, à ordonner la détention des cardinaux et à prendre des mesures arbitraires à l'égard du clergé français.

Aujourd'hui le concordat de 1801 et les articles organiques règlent encore les rapports de l'État et de l'Église catholique en France; mais combien leur existence est devenue précaire! Leurs principales dispositions sont tombées en désuétude; ce qui reste, loin de servir les intérêts légitimes de l'État, ne sert plus qu'à donner des armes au clergé et à lui fournir des prétextes

pour se poser en martyr ou ameuter contre les pouvoirs publics les passions religieuses. Les inconvénients du concordat sont si grands et ses avantages si minimes, qu'il faut l'espèce de mirage qu'exerce sur les libéraux autoritaires l'emploi de la force au profit des idées, pour expliquer qu'il trouve encore tant de partisans parmi eux.

Par le concordat l'État fait profession d'adhérer au catholicisme et de voir en lui le plus ferme appui moral de l'ordre dans la société. De là l'obligation de faire enseigner sa doctrine dans les écoles publiques, et d'exclure de celles-ci la morale naturelle et les principes de la société moderne. Le clergé se prétend seul apte à diriger l'enseignement du catéchisme et de la morale chrétienne. Par le fait, il exerce une autorité directe et exclusive sur la partie la plus importante de l'instruction populaire. Il en profite pour asservir les consciences et pour donner aux populations des idées antilibérales; ce sont ces idées qui sont la cause la plus certaine des obstacles que rencontre l'organisation nouvelle de la société issue du grand mouvement politique et social de la fin du dernier siècle. L'enseignement public à tous les degrès est entravé dans son essor par le principe même du Concordat; la science dans les établissements officiels, condamnée à des ménagements, n'a plus la liberté qui lui est nécessaire pour découvrir et appliquer la vérité; enfin, le progrès social est arrêté par les fausses idées que le clergé catholique propage sous l'égide des pouvoirs publics.

Si l'on ajoute à cela les traitements payés par l'État aux ministres du culte et la faculté de recueillir des dons accordée aux églises, c'est-à-dire le prestige de la richesse venant augmenter l'influence morale du clergé pour combattre les institutions modernes, et le trouble économique venant aggraver, dans la société, le désordre

des idées, on verra que la nomination des évêques par l'État et quelques devoirs, privés de sanction efficace, imposés aux prêtres, sont une faible compensation du mal que produit le Concordat.

Mais, de son côté, le clergé se plaint de la servitude dans laquelle il est tenu par les stipulations de ce traité. Le choix des évêques, au lieu d'appartenir à l'Église elle-même, est réservé au chef de l'État, ou plutôt, en réalité, au gouvernement, lequel peut être aux mains d'ennemis secrets ou patents de la religion catholique. Il est donc possible de donner à l'Église des évêques qu'elle n'eût pas jugés dignes de remplir leurs fonctions, si elle avait été libre. L'État moderne, qui proclame la liberté de conscience et de culte, donne, en fait, par le concordat, un démenti éclatant à l'un de ses principes essentiels. De plus, la défense de publier les bulles du pape et les décrets des conciles, de correspondre avec leur chef spirituel, de réunir des synodes, de quitter leurs diocèses sans l'autorisation du gouvernement, sont pour les évêques autant d'entraves à l'exercice de leur ministère. Les fidèles eux-mêmes les considèrent comme une atteinte au libre exercice de leur culte. Aussi, la plupart de ces prescriptions légales sont-elles éludées dans la pratique ou tacitement abrogées sous la pression de l'opinion publique qui leur est hostile. On a beau objecter la foi due aux contrats solennellement acceptés, l'intérêt de la religion, aux yeux du clergé, et celui du progrès, à ceux des libéraux, paraîtront toujours supérieurs aux convenances passagères des pouvoirs qui ont traité à un moment donné. C'est cette situation fausse qui a conduit le clergé français à demander, pendant longtemps, *la liberté comme en Belgique*, et qui a fait qu'il a trouvé des soutiens dans les rangs du parti libéral. Mais la liberté qu'il demandait n'était pas la vraie liberté, égale pour tous; c'était une liberté viciée dans

son principe, qui donnait à l'Église tous les avantages du concordat sans lui en faire supporter les inconvénients. Il importe que les libéraux de tous les pays le sachent, afin d'éviter chez eux ce qu'on a nommé en Belgique la duperie de 1830.

*
* *

On ne comprendrait rien à la situation actuelle du clergé catholique dans ce pays, si l'on ne savait à quel régime il a été soumis pendant la domination hollandaise.

Les puissances qui ont créé en 1815 le royaume des Pays-Bas et donné la Belgique à la Hollande comme un accroissement de territoire, avaient imposé au roi Guillaume Ier l'obligation d'opérer la fusion complète des deux pays en leur appliquant la Constitution déjà établie en Hollande, et de ne rien innover aux articles de cette constitution qui assuraient à tous les cultes la même protection et à tous les citoyens, quelles que fussent leurs croyances religieuses, l'égale admissibilité aux emplois publics. Protestant et hollandais, le roi considérait la religion, les mœurs, les idées, la langue et les institutions de la Hollande comme l'idéal de la perfection, et il voulut les imposer à la Belgique. Mais les stipulations du traité de Londres faisaient obstacle à la réalisation de ses projets concernant le protestantisme ; il espéra amener les Belges à adopter cette religion en subalternisant le clergé catholique, en lui retirant la liberté de propager ses doctrines et en faisant enseigner dans les écoles publiques une sorte de rationalisme bâtard, dans lequel il voyait une transition au culte protestant. C'est ce qui explique toutes les mesures d'exception qu'il a prises et qui ont fini par soulever également contre lui les catholiques et les libéraux.

Il ne faudrait pas, d'ailleurs, attribuer à l'esprit de

réaction et au fanatisme religieux l'opposition qui s'est produite, en Belgique, à la politique du gouvernement hollandais et qui a abouti à la révolution de 1830. La société ancienne avait été détruite dans ce pays par la révolution française ; il était impossible de faire revivre les priviléges et les institutions de la féodalité. L'intolérance du clergé catholique, qui repoussait avec violence la liberté de conscience, la protection de tous les cultes et l'égale admissibilité des citoyens aux emplois, n'était partagée que par une faible partie de la population. Mais on se révoltait partout contre les mesures arbitraires du gouvernement et la violation des libertés garanties par la loi fondamentale. Dès les premières poursuites contre l'abbé De Foëre et l'évêque de Broglie, en 1817, les journaux les plus libéraux du pays, tels que l'*Observateur Belge* et le *Journal de Gand*, demandaient pourquoi il était défendu au clergé catholique de faire ce qui était permis à tous les citoyens. Ainsi s'est formée entre les libéraux et les catholiques belges l'union qui a rendu possible la révolution de 1830. Les premiers n'avaient certes pas les mêmes griefs que les catholiques, mais ils voyaient une atteinte portée à leur principe de liberté pour tous, dans la mise du clergé catholique hors du droit commun. Il faut toutefois en excepter les libéraux doctrinaires qu'aveuglait la haine des jésuites et qui, pour la satisfaire, n'hésitaient pas à sacrifier les libertés essentielles et à faire cause commune avec l'oppresseur. Par leur conduite inconséquente, ils ont contribué à produire en faveur du clergé une réaction dont celui-ci a su tirer parti en 1830.

La loi fondamentale des Pays-Bas, qui n'admettait pas la responsabilité ministérielle, faisait en réalité des chambres électives de simples assemblées consultatives et donnait au roi un pouvoir presque absolu. Il en profita pour violer ouvertement la Constitution et détruire les

libertés qu'elle garantissait; s'il s'était borné à refuser au clergé catholique les priviléges dont celui-ci avait joui sous l'ancien régime et sous l'empire français, tout le monde eût applaudi; mais il voulut l'asservir à sa politique, établir la suprématie de l'État sur l'Église et détruire, par la force ou par des coups d'autorité, les doctrines catholiques. La voie fausse et sans issue dans laquelle il s'était engagé l'amena à violer les droits naturels des citoyens, et, dès ce moment, le sentiment public fut contre lui.

Les évêques croyaient que les catholiques ne pouvaient prêter serment à une constitution qui accordait à tous les cultes une égale protection, et ils engageaient leurs ouailles à refuser un pareil serment. C'était une opinion religieuse qu'ils étaient parfaitement libres d'avoir en vertu de la Constitution, et le conseil qu'ils donnaient se bornait à détourner les fidèles des fonctions publiques pour l'exercice desquelles la prestation du serment était exigée; le roi les fit condamner pour avoir fait ce que d'autres citoyens auraient pu faire sans danger. Ils correspondirent avec le pape et publièrent ses bulles ; c'était encore un droit inséparable de la liberté des cultes garantie à tous ; le roi les fit condamner pour violation des articles organiques du concordat de 1801, qu'il remit à cet effet en vigueur par son arrêté du 10 mai 1816. Les journaux catholiques et libéraux critiquèrent ses mesures arbitraires ; il fit porter une loi qui punissait de l'amende, de la prison et même de la déportation, ceux qui répandaient des bruits de nature à alarmer le public, et fit poursuivre à outrance les journaux opposants.

Les évêques prétendaient avoir, de droit divin, la direction de l'instruction religieuse dans les séminaires et dans les écoles qu'ils avaient fait ériger eux-mêmes; il ne se borna point à s'opposer à la prétention qu'ils avaient également de diriger l'enseignement moral dans

les écoles publiques, ce qui eût été un privilége pour eux et un empiétement sur les attributions de l'autorité publique ; il leur retira les droits qu'ils tenaient de la liberté de conscience et de culte. Il défendit, par ses célèbres arrêtés de 1824, qu'aucune école de latin fût établie sans une autorisation expresse et qu'on enseignât la langue latine sans avoir obtenu des grades académiques dans une université du royaume. Il créa un collége philosophique pour les jeunes gens du culte romain qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Il interdit toute étude des humanités et de la théologie hors du royaume, sous peine de n'être admis ni aux emplois publics ni aux fonctions ecclésiastiques. Il fit fermer en outre les écoles des frères de la doctrine chrétienne et les colléges libres. Enfin, bien que les citoyens eussent le droit de s'associer dans un but religieux comme dans un but scientifique, moral, politique ou industriel, il supprima les couvents ou les soumit à des mesures arbitraires pour parvenir à leur extinction graduelle. En un mot, il ne se contenta point de réprimer l'abus que faisait le clergé catholique des libertés assurées à tous les citoyens, il lui en interdit l'exercice. Le concordat qu'il conclut avec Rome en 1827 ne l'arrêta pas dans la voie du despotisme. Il ne vit pas que ses mesures arbitraires allaient contre son but. La persécution qu'il exerça contre les prêtres accrut leur force, et celle-ci leur vint bien moins du fanatisme des populations catholiques, que du sentiment de la justice et de la liberté qu'il blessait chez tous par sa politique violente.

Ce n'est pas bénévolement que le clergé belge, qui avait professé en 1816 les doctrines les plus absolues d'intolérance et de théocratie, adopta en 1828 les théories pseudo-libérales de Lamennais, répudiées en France et dans les autres pays catholiques. L'attachement des Belges à la liberté l'y avait contraint, de même qu'aujourd'hui encore il est forcé d'accepter, pour ses représentants, des

hommes politiques qui se déclarent partisans des libertés inscrites dans la Constitution de 1831, malgré les condamnations portées contre elles par les Encycliques de 1832 et de 1864 et par le Syllabus. En 1830, il saisit avec habileté les moyens que lui fournissaient les doctrines de Lamennais pour réaliser ses prétentions séculaires à la domination temporelle, sans heurter trop fortement le sentiment public. Il vota avec les libéraux toutes les libertés contenues dans la Constitution belge, mais il parvint à y faire ajouter des restrictions à son profit. Les maladroites mesures de Guillaume 1er contre les prêtres catholiques leur avaient donné assez de force pour obliger les libéraux à accepter leurs conditions. Les stipulations de la constitution belge empêchent toute suprématie de l'État sur l'Église, mais ne mettent aucun obstacle sérieux à celle de l'Église sur l'État. La liberté en Belgique, très-réelle sans doute pour les individus, est avant tout la liberté illimitée de l'Église et l'asservissement de l'État.

Voici comment, sous prétexte de séparation de l'État et des églises et de la liberté pour tous, le clergé catholique a obtenu tous les avantages du concordat sans en devoir subir les inconvénients et les charges. Il se joignit aux libéraux pour faire inscrire dans la Constitution toutes les libertés réclamées sous le régime précédent : la liberté d'enseignement, la liberté d'association, la liberté des cultes et la liberté de manifester ses opinions en toute matière par la parole et par la presse ; mais il y fit ajouter, outre l'interdiction pour l'État d'intervenir dans la nomination des ministres du culte et de les empêcher de correspondre avec leurs supérieurs à l'étranger ou de publier leur actes, l'obligation de payer leurs traitements et leurs pensions. C'est par cette dernière stipulation surtout qu'il s'assurait tous les priviléges d'une église officielle dans un pays où la religion catholique est, en

fait, celle de presque tous les habitants. Pourquoi, en effet, l'État donnerait-il un salaire au clergé ? Évidemment à cause des services que celui-ci est censé rendre à l'ordre public en propageant les principes de la religion et en administrant les sacrements. Mirabeau n'a-t-il pas dit, dans la séance du 10 août 1789 de l'Assemblée constituante, qu'il fallait remplacer les dîmes ecclésiastiques par un traitement qui fût le salaire des officiers de morale et d'instruction pour le service public qu'ils rendent ? Comment les libéraux auraient-ils pu répudier une pareille autorité ? Aussi ne le firent-ils pas, et ce fut en cela que consista la duperie. Ils furent dupes, non pas en établissant les libertés d'enseignement et d'association et en consacrant le principe de la séparation de l'Église et de l'État, comme on l'a dit, mais en adoptant l'opinion de Mirabeau sur l'utilité sociale du clergé catholique. Du moment, en effet, que l'État salarie ce clergé pour les prétendus services qu'il rend à l'ordre public, il y aurait contradiction à ne pas accorder à l'Église catholique toute la liberté qu'elle juge nécessaire pour remplir sa mission. Or, on sait que la liberté de l'Église, telle qu'elle l'entend, c'est le droit de dominer les pouvoirs publics, d'accumuler des richesses et de diriger seule l'éducation de la jeunesse. Le même principe qui a fait inscrire dans la Constitution belge que les traitements du clergé sont à la charge de l'État, devait donc aussi faire admettre l'enseignement de la religion et de la morale dogmatique dans les écoles publiques, sous la direction exclusive des ministres du culte professé par la majorité des élèves, c'est-à-dire en fait par les prêtres catholiques ; il devait faire admettre l'obligation pour les communes et les provinces de subvenir aux nécessités du culte, l'autorisation donnée aux fabriques d'église d'acquérir des biens, l'établissement de préséances pour le clergé dans les céré-

monies publiques et l'exemption en sa faveur des charges et des services personnels imposés aux citoyens. La logique devait même conduire à accorder aux prêtres des immunités judiciaires et à favoriser l'extension des couvents et de la main-morte religieuse, car en plaçant au-dessus des autres citoyens ceux qui répandent la doctrine catholique ou qui donnent l'exemple de la pratique des préceptes évangéliques, et en leur assurant le prestige et la puissance que procure la possession des richesses, l'État ne ferait que se conformer à la pensée des auteurs de la Constitution et raffermir l'ordre social.

C'est précisément ce qui est arrivé. On a accordé tous ces priviléges au clergé et aux ordres monastiques, soit par des lois, soit par des faveurs administratives. Sous ce rapport, les ministères libéraux n'ont guère différé des ministères catholiques, tant un principe admis, fût-il même faux, exerce de puissance sur les volontés. Il faut en conclure que, lorsque les catholiques-libéraux sont au pouvoir, l'État est gouverné selon l'esprit de la Constitution, qui n'est libérale qu'en apparence et qui, votée par une majorité cléricale, n'a eu d'autre but que d'assurer la domination du clergé catholique.

Voilà ce qu'est la liberté en Belgique, et l'on comprend pourquoi le clergé français, soumis aux restrictions du Concordat de 1801 et des articles organiques de ce Concordat, a demandé pendant longtemps la liberté comme en Belgique.

Cependant, malgré les calculs machiavéliques du clergé belge en 1830, la liberté est une telle puissance pour la vérité, pour la science et la raison, que la position privilégiée de ce clergé est aujourd'hui fortement menacée par les progrès de l'opinion libérale, qui commence à se dégager des préjugés et des conceptions étroites ou intéressées de l'école doctrinaire. Aussi les catholiques ne se font-ils plus illusion sur les avantages qu'ils croyaient

s'être assurés par la liberté restreinte ou faussée qu'ils ont fait inscrire dans la Constitution. Au Vatican on n'a jamais partagé leur illusion, et, dès 1832, le pape Grégoire XVI condamnait la liberté sous toutes ses formes et la nommait une peste et un délire. Pie IX a renouvelé, en la précisant encore, cette condamnation. Le but, aujourd'hui avoué, c'est la subordination complète de l'État à l'Église, c'est l'intolérance légale, c'est le monopole de l'enseignement pour le clergé, c'est enfin l'autorité incontestée du prêtre dans la famille et dans la société. On sait à Rome que par la liberté on n'y parviendra pas, et on prépare d'autres moyens. Si l'on admet encore des concordats, c'est à la condition qu'ils consacrent la théocratie au profit du pape et du clergé. On en a eu une preuve irrécusable par celui qui a été conclu en 1855 entre l'Empereur d'Autriche et le pape.

***

Ce concordat stipule la suprématie de l'Église sur l'État, et les priviléges les plus étendus pour le clergé catholique. En voici les principales dispositions :

La religion catholique, apostolique et romaine sera toujours conservée dans toute l'étendue de l'empire d'Autriche, avec tous les droits et toutes les prérogatives dont elle doit jouir *en vertu de l'ordre établi de Dieu et des lois canoniques*. C'est, on le voit, la théocratie nettement formulée. Le *placet* et toute autorisation du pouvoir civil pour la publication des actes du Saint-Siége sont abolis. Le clergé est indépendant; les évêques peuvent s'assembler, organiser leurs séminaires, disposer des propriétés ecclésiastiques, nommer aux fonctions sacerdotales, régler les funérailles et ordonner des prières publiques. L'instruction de toute la jeunesse catholique, dans toutes les écoles tant publiques que privées, doit être conforme à la doctrine de la religion catholique, et les évêques en ont

la direction et la surveillance. Les professeurs et les maîtres d'école doivent être catholiques; quiconque déviera du droit chemin sera écarté. La censure ecclésiastique est rétablie et le gouvernement doit veiller à ce que les livres censurés ne se propagent point dans l'empire. Toutes les causes ecclésiastiques seront jugées par des juges ecclésiastiques ; l'autorité civile prêtera main forte pour l'exécution des jugements rendus par les évêques. Vu les circonstances du temps, le pape consent que les juges séculiers connaissent des causes civiles des clercs, ainsi que des crimes et des délits commis par ceux-ci, mais à charge d'avertir l'évêque sans délai. L'arrestation des clercs coupables ne peut se faire qu'avec tout le respect qu'exige la qualité sacrée dont ils sont revêtus ; ils subiront la peine de l'emprisonnement dans des lieux séparés des séculiers, et, s'il s'agit de délits ou de contraventions, ils seront enfermés dans un monastère. Le jugement des évêques accusés de crimes ou délits est réservé au pape. Le droit d'asile est rétabli. Le juge ecclésiastique connaîtra des causes relatives aux mariages et aux fiançailles ; il prononcera sur les empêchements qui peuvent exister. L'Église jouira de son droit d'acquérir librement de nouveaux biens, et la propriété de ceux qu'elle possède lui sera garantie solennellement d'une manière inviolable. L'administration des biens ecclésiastiques appartiendra à ceux que les canons de l'Église ont désignés. Les fonds dits de religion et d'études seront administrés sous la surveillance des évêques. Les dîmes seront conservées là où elles existent encore; il sera donné une indemnité en biens fonds ou en rentes sur l'État aux ecclésiastiques qui jouissaient de dîmes abolies, dont le pape consent à ne pas exiger le rétablissement dans l'intérêt de la tranquillité publique.

On voit, par cet exemple, jusqu'où vont les exigences du clergé catholique, et il est bon de rappeler que les

papes s'arrogent même le droit d'annuler, en vertu de la puissance divine qui leur a été conférée par Jésus-Christ, les lois et les actes des souverains étrangers, qu'ils jugent contraires aux dogmes et aux prérogatives de l'Église. On sait que Pie IX a fait usage de ce droit, à l'égard de l'Espagne et du Piémont, dans le consistoire du 26 juillet 1855. Il n'y a donc plus d'alliance possible entre l'État et l'Église catholique, comme on l'entendait autrefois ; ce que le pape exige aujourd'hui, c'est l'asservissement complet du pouvoir civil au pouvoir spirituel ; un concordat ne peut plus être que l'acte solennel qui consacre cet asservissement.

L'Église n'accorde plus rien à l'État ; elle prend tout. Elle parle en maîtresse absolue, au nom de la divinité, et n'admet que la soumission pure et simple. Le concordat de 1855 a jeté un jour sinistre sur les projets du clergé catholique et montré que le *Syllabus* n'est pour lui ni une simple déclaration théorique ni une invention nouvelle. C'est la formule de ses prétentions séculaires, la règle invariable de sa conduite partout où il se sent assez puissant pour imposer sa volonté. En Autriche, comme en Belgique, il a acquis sa force par la réaction qui s'est opérée dans les esprits contre les mesures autoritaires dont il a été l'objet, notamment contre les réformes de Joseph II. Mais, en Autriche, il a usé de son pouvoir avec plus de franchise et d'une manière plus conforme à ses doctrines. Sadowa a fait voir sur quelle pente le concordat de 1855 avait placé l'Empire autrichien ; le gouvernement s'est hâté d'arracher la tunique empoisonnée qu'il avait reçue des mains du pape. Mais l'exemple reste et doit servir aux autres nations.

On peut dire que le concordat autrichien a été la mort du régime concordataire. Il n'y a plus de possible, dans les sociétés modernes, que la séparation de Église et de l'État ou le droit commun appliqué aux ministres des

cultes. Ce qui est permis et ce qui est défendu à tous les citoyens doit l'être aux clercs. Le fait prouve à l'évidence qu'aujourd'hui il n'est plus vrai de dire que la religion catholique est le plus ferme appui des États. Elle a pu être considérée ainsi dans les sociétés despotiques dont le chef était catholique, parce qu'alors, au fond, les deux puissances avaient le même but, l'oppression du peuple, et qu'il ne s'agissait entre elles que de se partager le pouvoir et de s'accorder des garanties réciproques. Mais maintenant que la société civile est fondée sur un principe différent de celui de l'Église, qu'on n'admet plus que le pouvoir civil vient de Dieu, mais qu'au contraire on le fait émaner du peuple ou de la raison humaine, qu'on veut la liberté et le progrès et non la compression et l'immobilité, il n'y a plus d'alliance possible avec une institution qui prétend placer son origine dans une intervention divine, qui condamne la liberté et la raison et dont le principe est l'immobilité absolue ainsi que l'asservissement complet du genre humain. Les lois communes doivent suffire pour maintenir le clergé dans le domaine purement religieux, pour empêcher ses empiétements sur les pouvoirs publics et réprimer ses attentats contre la liberté des citoyens.

Les libéraux qui rêvent le rétablissement du régime concordataire tel qu'il existait en France en 1801, doivent reconnaître leur erreur. Ce régime n'est plus possible; ni le clergé ni les libéraux ne consentiraient à le supporter. Il n'est plus ni dans nos idées ni dans nos mœurs. Il n'y a de juste et, par conséquent, de réellement utile au libéralisme, que le régime de la séparation, comme en Amérique.

*
* *

Il nous reste à examiner les chances d'un dernier espoir de conciliation, de celui qui est caressé par les

catholiques et les libéraux qui s'intitulent modérés. Les uns et les autres croient que l'accord est encore possible par un retour de l'Église en arrière et par un arrêt volontaire dans le développement des idées libérales. Ils disent que l'Église devrait renoncer au syllabus et au dogme de l'infaillibilité du pape, pour revenir à ce qu'était son enseignement avant ces exagérations ultramontaines, et que, de son côté, le libéralisme devrait abandonner la discussion des questions religieuses, pour ne s'occuper que des intérêts purement politiques et matériels. Ils affirment, du reste, que les libéraux respecteraient la religion et laisseraient en paix ses ministres, si ceux-ci voulaient, comme jadis, ne pas s'immiscer dans les affaires politiques et se consacrer entièrement à leur mission de paix et de consolation. Ils aiment à citer les paroles attribuées à Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Rendez à César ce qui est à César. Je ne suis pas venu pour juger, » et la recommandation adressée par St. Paul à l'évêque d'Éphèse : « Qu'aucun de ceux qui s'enrôlent dans la milice sainte ne s'embarrasse dans les affaires séculières. » Que le prêtre, disent-ils, se voue sans partage à ses fonctions morales à la fois modestes et sublimes ; qu'il se borne à instruire les ignorants, à ramener au bien les coupables, à consoler les malheureux, à soulager les pauvres, à donner l'espérance aux mourants, à rétablir la paix et la concorde dans les familles et dans la société, à prier Dieu et à administrer les sacrements ; qu'il prêche surtout le respect de l'autorité civile en rappelant que tout pouvoir vient de Dieu, et qu'il montre l'exemple de la soumission aux lois ; alors toute hostilité contre lui et contre la religion qu'il enseigne, cessera dans les rangs des libéraux. Cet idéal du prêtre, tel qu'ils l'entendent, ils le nomment « le bon curé d'autrefois. »

Dans un opuscule publié récemment en Belgique pour

défendre ces idées, l'auteur, qui a gardé l'anonyme, raconte l'anecdote suivante : « J'étais un jour, dit-il, chez un bon vieux curé de village. Un de ses paroissiens entre et lui dit : — Monsieur le curé, nous allons avoir des élections, dites-moi pour qui je dois voter ? — Connais-tu les candidats. — Oui. — Tu sais donc ceux qui conviennent le mieux ? — Oui. — Eh bien, vote pour ceux-là. — Vous, Monsieur le curé, voterez-vous ? — Sans doute, c'est un devoir, et tu dois voter aussi. — Mais pour qui voterez-vous ? — Cela, c'est un secret ; je ne puis pas dire pour qui je voterai, et tu ne peux pas le dire plus que moi. » Ce curé était aimé de tous ses paroissiens, comme un bon père l'est de ses enfants. Un seul mot de sa bouche, s'il avait voulu le prononcer, aurait mis immédiatement tous les électeurs de son bord ; mais ce mot il ne le prononça jamais. Voilà plus de vingt ans qu'il est mort, et sa mémoire est encore en bénédiction. »

Mais, voilà précisément le malheur ! « le bon curé » est mort depuis plus de vingt ans et il ne revivra plus. Ce que l'on demande était possible lorsque le catholicisme était religion d'État, parce qu'alors le pouvoir civil avait pour première mission de protéger l'Église et de sauvegarder sa doctrine par l'intolérance légale. Le prêtre catholique, rassuré ainsi à l'égard des entreprises de la raison contre la foi, pouvait se vouer sans partage à la partie morale de ses fonctions, celle que l'on nomme son ministère de paix et de consolation. Mais il n'en est plus de même sous un gouvernement libéral. Un pareil gouvernement, loin de se borner à protéger la foi, doit protéger aussi sa plus cruelle ennemie, la science libre. Or, ceci tuera cela. L'Église catholique ne s'y trompe plus ; pour maintenir le dogme qu'elle est chargée de conserver et les moyens de salut dont elle prétend avoir reçu le dépôt, elle n'a plus de recours qu'à la force brutale, au

despotisme, à l'absolutisme spirituel et matériel. Voilà pourquoi l'établissement et le développement de la société libre devait inévitablement amener le Syllabus, l'infaillibilité du pape et sa juridiction suprême. L'Église ne peut plus retourner en arrière, à moins que la société moderne ne revienne à l'intolérance légale au profit du catholicisme, ce qui ne sera pas. Donc, le clergé catholique ne peut plus se confiner dans la partie purement morale de son ministère; il ne peut plus prêcher le respect d'un régime politique qui permet à la science de détruire les dogmes religieux et de mettre la perfectibilité de l'homme par l'usage de sa raison, à la place du salut par la foi, par le baptême et par les sacrements.

La situation est plus forte que les volontés. Ce qu'on nomme la modération et ce qui n'est que le retour en arrière, est impossible ; c'est un rêve qu'il faut abandonner. Voit-on encore les prêtres catholiques prêcher la soumission au pouvoir civil dans les pays où une constitution garantit la liberté de conscience et des cultes, et donner l'exemple de cette soumission ? Partout, au contraire, ils se déclarent hostiles aux institutions libérales, et ils s'efforcent de les détruire. Il en a été ainsi avant la publication du Syllabus comme après. L'un des griefs du clergé catholique contre la loi fondamentale des Pays-Bas en 1815 était que cette Constitution exigeait la soumission du clergé aux lois. « Si l'article 193 a alarmé, écrivait l'évêque de Tournai dans son mandement du 11 août 1815, la teneur de l'article 196 a mis le comble aux inquiétudes. Il y est dit que le Roi veille à ce que tous les cultes se contiennent dans l'obéissance de ce qu'ils doivent aux lois de l'État. Ainsi le culte catholique établi par Jésus-Christ même, et réglé par l'autorité des pasteurs qu'il a envoyés, par celle du chef suprême qu'il a chargé de paître ses agneaux et ses brebis ; ce culte divin serait assujetti aux lois des puissances de la terre !... Assujettir

le culte aux puissances de la terre, c'est renverser l'ordre que Jésus-Christ a établi, c'est détruire son autorité, c'est anéantir son Église, et de l'ouvrage de Dieu faire une institution humaine. » — On le voit, l'Église catholique n'admet, pour les fidèles, l'obligation de se soumettre aux puissances temporelles, que lorsque ces puissances sont elles-mêmes soumises à l'Église. Partout où elles ne le sont pas, elle leur déclare la guerre. Elle n'admet pas plus les gouvernements qui respectent également tous les cultes que ceux qui veulent la suprématie de l'État sur les églises. Elle combat le régime libéral en France, en Belgique et en Italie, comme le régime autoritaire en Allemagne et en Suisse. On a cru un instant que le pape Léon XIII écouterait les conseils de la modération. Quels que fussent et ses inclinations personnelles et son désir d'apaiser les conflits qui existent partout entre le clergé catholique et les gouvernements, il n'a pu rétablir les bons rapports entre eux, il a dû continuer la guerre que Pie IX a déclarée aux gouvernements non asservis à l'autorité suprême du pape et de l'Église.

Voici donc quelle est la situation telle que les faits et le cours naturel des idées dans la plupart des pays catholiques l'ont produite.

Les masses, habituées déjà aux institutions libérales qui fonctionnent dans ces pays depuis un temps plus ou moins long, en veulent le maintien et désirent une conciliation entre le catholicisme et les idées modernes. C'est ce qui oblige les hommes politiques du parti clérical à répudier les idées ultramontaines et à faire des déclarations d'attachement aux constitutions libérales, avec lesquelles ils cherchent, par toute sorte de sophismes, à concilier le Syllabus. Mais l'incompatibilité absolue du catholicisme et du libéralisme a été proclamée par Pie IX, qui d'ailleurs s'est déclaré infaillible, et il n'est plus possible que l'Église revienne sur ces décisions,

rigoureusement logiques et inspirées par les dangers que la liberté fait courir à la foi, sans détruire le principe d'autorité surnaturelle sur lequel elle repose. Dans ces conditions, malgré le désir du grand nombre, toute tentative nouvelle de conciliation entre le catholicisme et les idées libérales est devenue impossible; le clergé ne peut plus s'abstenir ; il doit s'occuper des affaires politiques dans l'intérêt même de la religion. La lutte doit se poursuivre jusqu'à ce que l'un des deux adversaires succombe. Pour vaincre, chacun d'eux fera usage des armes qui lui sont propres: l'Église, de la force matérielle ou de la compression morale, parce que son principe est celui de l'autorité ; l'État moderne, de la science et de la discussion, parce que son principe est la liberté ou l'assentiment de la raison de tous à la vérité démontrée.

C'est pourquoi les chefs du parti clérical ont entrepris d'étouffer le sentiment de la liberté dans les populations par l'enseignement et par l'abus des influences sociales ou gouvernementales, afin de préparer l'application des doctrines du Syllabus. Il n'y réussiront pas, on peut en être certain, parce que c'est une entreprise contre les lois naturelles de l'esprit humain. Le sentiment de la liberté, inné dans l'homme et fortifié par toutes les conquêtes de la civilisation moderne, sera plus puissant qu'eux. Mais il faut reconnaître que leur force est grande et que leur audace est plus grande encore. Ils savent ce qu'ils veulent; ils ont un idéal parfaitement défini, un programme complet formulé dans le Syllabus, et ils ne reculent devant aucun moyen, même les plus violents, pour le réaliser. Leurs écrivains les plus autorisés déclarent ouvertement que, dans un pays catholique, le moyen naturel de gouvernement c'est l'Inquisition. M. Dechamps, cardinal-archevêque de Malines et les journaux inspirés par les évêques belges ont fait de cette abominable institution l'éloge le plus enthousiaste. « Ceux qui ont

appelé l'inquisition religieuse une chose *odieuse*, a dit l'*Ami de l'Ordre* (24 déc. 1876), ont perdu de vue que l'Église, étant une société parfaite, a le droit et le pouvoir coercitif et afflictif. — Elle a le pouvoir de punir la violation de ses lois comme celui de rechercher (*inquirere*, inquisition) les violateurs. Ce pouvoir lui a été donné par son divin Fondateur, qui veut qu'on traite les rebelles et les opiniâtres comme des païens et des publicains. — Oui, oui, l'Inquisition est une institution de l'Église ; elle a pratiqué l'Inquisition ; elle a eu ses inquisiteurs et ses prisons : nous ne rougissons pas de l'avouer. Nous sommes fiers de notre Mère, qui n'a pas laissé ses enfants livrés impunément en proie au mal et à l'hérésie. » Ajoutons l'Ignorance et la Misère à l'Inquisition et nous aurons le régime politique et social du catholicisme. L'ignorance, c'est le fruit naturel de l'enseignement catholique, de cet enseignement qu'un ministre belge, appartenant au parti clérical, a lui-même flétri en disant qu'il n'est propre qu'à former des générations de crétins. La misère, c'est la conséquence inévitable du développement des couvents et de la main-morte religieuse. Quant aux moyens d'établir la théocratie du Syllabus, ils sont mis en œuvre sous nos yeux. L'Église a approuvé le coup d'État du 2 décembre et inspiré la tentative du 16 mai ; elle organise partout des bandes armées, sous les noms de Xavériens, de Zouaves pontificaux, de stokslagers, etc., prêtes à se ruer sur les défenseurs des institutions libres, pour rétablir, au milieu du sang et des ruines, le régime du moyen âge. En attendant, elle tâche de s'emparer de l'enseignement, des fonctions publiques et des positions influentes dans la société, afin de faire pénétrer, par toutes ces voies, dans les idées et dans les mœurs, les principes du catholicisme politique ; elle façonne les populations à l'obéissance passive ; elle les exalte par le fanatisme ou les abrutit par la superstition.

En face d'elle se range l'armée libérale dont les principes et les moyens d'action sont bien plus puissants, mais qui n'a ni son unité ni sa rigoureuse discipline. Sur le drapeau de cette armée se lisent les mots : droits naturels, liberté, égalité et souveraineté du peuple. Pour elle, ces mots représentent des principes absolus de la raison, que l'homme moderne doit faire prévaloir sur les instincts grossiers, les illusions des sens et les rêves de l'imagination qui ont présidé à la formation des premières sociétés et dont les abus se sont perpétués jusqu'à nous. Elle affirme que l'homme peut se diriger et connaître la vérité morale par les seules forces de sa pensée. Elle repousse toute autorité extérieure ; elle n'admet que celle de la raison. Ces principes sont pour elle le véritable fondement de la société.

Le libéralisme ne saurait s'arrêter tant que l'idéal conçu par la raison n'est pas réalisé. L'homme tend invinciblement à l'unité dans la pensée ; il ne peut supporter longtemps des idées contradictoires. Si la raison est sa seule autorité dans l'ordre politique, on peut être sûr que bientôt il n'en acceptera plus d'autre dans le domaine de la religion et de la morale. Et il en est surtout ainsi lorsque, par la force des choses, les conséquences politiques irrationnelles et illibérales de la religion qu'il a reçue par tradition, lui apparaissent avec une clarté indéniable. Les bornes que les libéraux modérés voudraient imposer au libéralisme sont donc impuissantes. L'esprit libéral continuera sa marche en avant, en dépit de tous les efforts pour l'enrayer, aussi longtemps que la raison humaine ne règnera pas en souveraine dans la société, dans la science, dans la morale et dans la religion.

Mais, pour faire ses conquêtes, le libéralisme n'a pas recours au moyen dont fait usage l'Église catholique. Son principe de gouvernement étant le libre assentiment

des esprits à la vérité, une en soi, la même pour tous et accessible à tous, il répudie l'emploi de la force pour l'imposer. Il ne peut vouloir que la discussion qui produit la lumière, et la liberté qui la fait rayonner sur toutes les intelligences. Ceux qui veulent employer la force matérielle ou la contrainte morale, non pas uniquement pour détruire les obstacles à la liberté, mais pour imposer ce qu'ils croient la vérité, ne sont point de vrais libéraux; ils obéissent à de faux principes dont ils n'ont pu encore s'affranchir complétement.

Ce qui paralyse les efforts du parti libéral, ce sont les tendances autoritaires, les résistances au progrès et les désirs de conciliation avec l'Église catholique, qui existent encore dans son sein. Les masses voudraient l'accord de l'Église avec les idées libérales, à cause de l'éducation catholique qu'elles ont reçue. Les classes moyennes le désirent également, mais pour des motifs qui leur sont particuliers. Elles croient que le peuple est et sera toujours incapable de se guider, comme elles, par la raison, et qu'il faut le contenir par la crainte de l'enfer. Elles voudraient que l'Église, en répandant cette crainte et en prêchant la soumission aux puissances quelles qu'elles fussent, exerçât une sorte de police morale dans la société. Elles n'accordent donc qu'une valeur d'application restreinte au principe libéral du gouvernement de soi-même et de la société par la raison humaine. De là, le défaut d'ardeur pour la défense des principes libéraux; de là aussi, ce mélange d'idées contradictoires, liées à des intérêts et à des habitudes qui résistent à l'action des principes nouveaux. Les esprits sont partagés entre la répulsion que leur font éprouver les doctrines politiques de l'ultramontanisme et la crainte de l'inconnu. On cherche, sans le trouver, l'équilibre entre des tendances contraires qui vont sans cesse en s'accentuant. Le besoin d'unité dans la vie morale des

peuples, on voudrait le satisfaire par une conciliation entre le catholicisme et le libéralisme. Mais chaque jour amène la preuve de l'impossibilité de cette entreprise.

Telles sont les causes de l'incertitude et en même temps de l'inquiétude qui règnent dans les esprits. On se sent emporté vers un ordre nouveau qui n'apparaît pas avec clarté aux yeux de tous ; parfois on s'abandonne à cette force de progrès, mais plus souvent on y résiste et l'on s'attache en désespérés aux vieilles habitudes et aux vieilles croyances. Le seul remède à cet état de choses, c'est la lumière ; il faut montrer, aussi clairement qu'il est possible, le but vers lequel on marche et inspirer la confiance à ceux qui hésitent encore. Malheureusement, les systèmes matérialistes et les doctrines athées ou anarchiques, qui affichent la prétention de défendre les idées libérales et qui logiquement en sont la négation, viennent entraver les efforts des véritables défenseurs de la raison, de la liberté et du progrès. Ces doctrines exercent sur les esprits la même répulsion que les exagérations des ultramontains. Elles augmentent les difficultés présentes. Sans doute, la lumière se fera malgré tous les nuages accumulés comme à plaisir ; mais, en ce moment, elle ne luit pas encore, et l'unité de sentiment et de pensée, si nécessaire au progrès de la société libre, semble reculer de plus en plus.

IV.

LE PROTESTANTISME.

L'accord des croyances religieuses et des idées libérales, indispensable au progrès régulier comme au maintien de l'ordre dans les sociétés libres, et que l'on a vainement cherché dans des réformes du catholicisme, quelques publicistes croient le trouver dans le protestantisme. Ils préconisent la conversion des catholiques à cette religion. Ils pensent que la *substitution* du protestantisme au catholicisme rétablira l'harmonie dans les idées. Edgar Quinet est le premier qui ait développé cette idée dans une lettre, souvent citée, adressée à Eugène Sue. Après lui, d'autres écrivains l'ont chaleureusement défendue, et de grands efforts se font en ce moment, en Belgique et en France, pour la faire adopter. Voici les arguments que l'on présente pour la soutenir.

Le protestantisme, dit-on, est la liberté individuelle et le libre examen dans la religion, comme le libéralisme est l'un et l'autre dans la politique. Il a eu pour but de restaurer l'adoration en esprit et en vérité, prêchée par Jésus. Il n'admet d'autre intermédiaire entre l'âme et Dieu que le Christ, dont toute la doctrine est contenue dans les Évangiles. Il repousse la tradition et l'action particulière ou miraculeuse des sacrements, par consé-

quent aussi un sacerdoce investi d'un pouvoir surnaturel pour conserver la vérité révélée, renouveler le sacrifice divin et administrer les sacrements. Les prêtres, dans le protestantisme, ne sont que des guides pour les fidèles ; ce sont des pasteurs ou des docteurs de la loi de Dieu. Enfin, le protestantisme n'admet d'autre infaillibilité que celle des Écritures-saintes.

C'est dans la Bible que le fidèle doit chercher les voies du salut ; il doit l'interpréter d'après les lumières qu'il possède. Les pratiques extérieures n'ont pas d'efficacité par elles-mêmes ; c'est la foi seule qui sauve. Pas de jeûnes, d'abstinence de viandes, d'invocation de la Vierge et des saints, ni de vœux monastiques. Le protestantisme a rétabli l'organisation démocratique de l'Église primitive ; il a fait une règle de l'élection des ministres du culte. Si, dans son sein, règne l'intolérance dogmatique, s'il admet la maxime : hors de l'Église point de salut, il repousse l'intolérance civile qui ne reconnaît pas de droit à l'erreur et qui prive les dissidents des avantages de la société organisée.

La nature des croyances et des institutions religieuses du protestantisme explique, dit-on, les tendances libérales des peuples protestants et leur supériorité morale et matérielle sur les peuples catholiques, la société civile finissant toujours par se mouler sur les formes religieuses. On constate qu'en Angleterre, en Suisse et en Amérique les protestants se distinguent des catholiques par l'instruction, l'activité, l'industrie, la richesse, l'ordre et la propreté, quelle que soit la race à laquelle ils appartiennent. L'Écosse, depuis qu'elle a adopté la réforme, a considérablement devancé l'Irlande restée catholique, quoique la population de l'une et de l'autre soit de race celtique. En Suisse, les cantons protestants de Neuchâtel, de Vaud et de Genève sont supérieurs aux cantons catholiques de Lucerne et du Valais, et cependant les premiers

sont habités par des peuples de race latine, laquelle est inférieure, prétend-on, à la race germanique, qui est celle des habitants des deux derniers cantons. La supériorité des protestants se remarque également dans le même canton. Ainsi, dans le canton d'Appenzell, les Rhodes-intérieures, catholiques, contrastent avec les Rhodes-extérieures, protestantes, par l'inertie, la routine, l'ignorance, la pauvreté et l'esprit de désordre de leurs habitants, bien que ceux-ci soient de race germanique comme ceux des Rhodes-extérieures. Le protestantisme a donné une puissance d'expansion extraordinaire à la Hollande, à la Suède, à l'Angleterre, à la Prusse et aux États-Unis. Au contraire, les pays catholiques, la France, l'Autriche, l'Espagne, l'Italie, la Belgique et les États de l'Amérique du Sud, ont vu paralyser leurs forces par des luttes intestines, et plusieurs d'entre eux sont en pleine décadence. La réforme est donc plus favorable que le catholicisme au développement des nations.

La cause de cette supériorité des peuples protestants réside, ajoute-t-on, dans l'instruction qu'ils reçoivent afin de pouvoir pratiquer le premier précepte de leur religion. Le culte réformé repose, en effet, sur la lecture de la Bible ; tout protestant doit donc savoir lire. Le catholicisme, au contraire, a pour fondement des pratiques extérieures, des instructions orales et l'action des sacrements ; on y considère même la lecture comme un danger. Aussi, y a-t-il beaucoup d'illettrés dans les pays catholiques, tandis qu'il y en a fort peu chez les protestants. L'instruction élémentaire étant plus répandue chez ceux-ci, la science y est par cela même plus cultivée, la liberté mieux comprise et l'industrie dirigée avec plus d'intelligence.

La moralité, non moins que l'instruction, fait la force des nations. Or, dit-on encore, le niveau moral est plus élevé chez les peuples protestants que chez les catholi-

ques, et l'on cite comme preuve l'adultère qui fait le fond de la littérature française, tandis que chez les protestants l'esprit puritain met un frein au relâchement des mœurs. Dans les pays catholiques ceux qui attaquent le catholicisme empruntent leurs armes à la Renaissance et au paganisme ; ils insurgent les sens contre les prescriptions morales; les protestants, au contraire, invoquent les textes de l'Évangile. En France, pour avoir des ouvrages moraux, il faut prendre les auteurs qui défendent les doctrines absolutistes ou théocratiques de l'Église ; tandis que, dans les pays protestants, les ouvrages moraux sont en même temps favorables aux idées libérales. Les fondateurs de la liberté en Hollande, en Angleterre et en Amérique ont été de mœurs irréprochables ; ils sont restés unis pour consolider leur œuvre ; les révolutionnaires français ont donné, au contraire, l'exemple de tous les vices et ils se sont déchirés entre eux. Enfin, quand le sentiment religieux s'affaiblit chez eux, les catholiques n'ont plus pour bien agir qu'un seul mobile, le point d'honneur, qui n'est qu'un appel à la vanité et à l'orgueil; le protestant conserve toujours le sentiment du devoir.

La réforme, poursuit-on, a permis aux peuples protestants de fonder des institutions libres, tandis que le catholicisme conduit au despotisme ou à l'anarchie. Les révolutions des Pays-Bas, de l'Angleterre et de l'Amérique ont réussi parce qu'elles se sont faites dans des pays protestants ; la révolution française a échoué parce qu'elle a été entreprise chez un peuple catholique. C'est que le protestantisme a restauré le christianisme primitif qui était favorable aux institutions libres et démocratiques, tandis que le catholicisme a fait de l'Église une monarchie absolue. Aussi, quand les écrivains catholiques s'occupent des institutions politiques, ils défendent le pouvoir absolu : témoin Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte*. Les publicistes protestants

revendiquent, au contraire, les droits naturels, la liberté, la tolérance, l'égalité des droits et la souveraineté du peuple, et l'on cite à l'appui de cette assertion les écrits de Languet, de Milton, de Jurieu et de Locke. On va même jusqu'à prétendre que les principes de 89 sont dus à la Réforme; on les montre inscrits, plus d'un siècle avant la Révolution française, dans les Constitutions américaines des États de Virginie, du Massachussets, de Rhode-Island, de Pensylvanie et de New-Jersey. Il est vrai, ajoute-t-on, que Luther et Calvin ont condamné toute résistance à la tyrannie, que les principes de la liberté civile et politique et de la souveraineté du peuple viennent de la tradition germanique; mais la logique a été plus forte que l'autorité de Calvin et de Luther, et c'est la réforme qui a fait revivre les institutions libérales étouffées par la féodalité. En France, sous l'ancien régime, les protestants ont été accusés de vouloir la république, le système fédéral et les institutions démocratiques de la Suisse. On en conclut que le régime représentatif et constitutionnel est la forme naturelle du gouvernement chez les protestants, tandis qu'il est antipathique aux idées religieuses et aux mœurs des peuples catholiques.

On fait remarquer que, chez ceux-ci, le sentiment religieux est plus affaibli dans les classes intelligentes que chez les protestants. La cause en est à la fois dans les dogmes et les cérémonies puériles qui sont de véritables défis à la raison, et dans l'hostilité du clergé catholique aux idées modernes. La libre-pensée s'insurge contre les doctrines absolutistes et les pratiques grossières de la religion; mais, dit-on, elle ne va pas plus loin que la négation et le doute raisonné. Or, le doute et la négation ne sauraient convenir aux masses, qui ont besoin de croyances religieuses; c'est pourquoi l'enseignement des

Jésuites reprend son empire sur le peuple, pendant que l'indifférence en matière religieuse s'étend dans les classes éclairées. Donc, la libre-pensée est incapable de briser la domination de l'Église catholique ; on peut même dire qu'elle l'affermira par l'effroi qu'elle inspire.

La liberté régulière et le progrès ne sont possibles dans la société que lorsque le sentiment religieux règne dans le peuple et que le clergé y donne son appui. Les peuples protestants ont le respect de la loi et de l'autorité ; les catholiques ne l'ont pas, parce que, chez eux, elles sont despotiques ; l'esprit révolutionnaire les agite, sans qu'ils soient capables de réaliser les réformes qu'ils désirent. L'instruction obligatoire s'est aisément établie chez les protestants, parce qu'elle était soutenue par les pasteurs ; elle ne semble pas pouvoir s'acclimater chez les catholiques, parce que le clergé y est hostile. Les rapports entre les travailleurs et les capitalistes sont faciles lorsque les patrons et les ouvriers sont animés des sentiments chrétiens, comme cela se remarque chez les protestants ; ils sont difficiles lorsque ces sentiments sont affaiblis. Les ministres des cultes sont en réalité les seuls qui parlent au peuple de morale et de devoir ; si l'on détruit leur autorité dans les pays catholiques, ce ne seront pas les libres-penseurs qui les remplaceront. Ainsi privé de croyances religieuses et de notions morales, le peuple, voué aux passions brutales, tombe fatalement dans l'anarchie ou sous le joug du despotisme.

La conversion des catholiques au protestantisme même le moins avancé, constituerait donc chez eux un progrès considérable, qui mettrait leurs idées religieuses en harmonie avec les institutions libérales. Elle les arracherait au fétichisme dégradant du catholicisme, qui attribue une influence morale et surnaturelle à des actes purement physiques, tels que la fréquentation des sacrements, le contact des reliques et la récitation du chapelet ; elle les

habituerait à faire usage de leur raison et à écouter leur conscience. Elle les délivrerait des trois institutions les plus pernicieuses du catholicisme : l'infaillibilité du pape, la confession obligatoire et le célibat des prêtres. Elle leur ferait de l'instruction élémentaire un devoir religieux, et les obligerait à la tolérance par la diversité des sectes qui naissent inévitablement du libre examen dans le protestantisme. Elle raffermirait le sentiment religieux et restaurerait les mœurs publiques et privées, sans lesquelles la pratique des institutions libres est impossible. Elle les affranchirait des menées du clergé catholique qui travaille à faire servir les libertés publiques au rétablissement de la théocratie et de l'intolérance légale, et ferait disparaître l'une des causes les plus actives de haine et de discorde dans les familles et dans la société. Elle détruirait chez eux le prestige qui s'attache à un sacerdoce investi d'un pouvoir surnaturel. Enfin, elle leur permettrait de séparer réellement l'État des églises et leur inspirerait le goût du progrès dans la société, parce que la réforme est une religion essentiellement progressive.

Le protestantisme, disent les partisans de cette opinion, s'ouvre même à la libre-pensée. Sous l'action de son principe de libre examen, il a subi une lente transformation qui doit le conduire à une religion purement rationnelle. Déjà cette religion a paru sous les noms d'unitarisme, de christianisme rationnel et de protestantisme libéral, et elle fait de rapides progrès en Amérique, en Allemagne, en Suisse, en Hollande, en Angleterre et en France. Elle se distingue du rationalisme philosophique en ce qu'elle se rattache à la tradition chrétienne et à l'enseignement de Jésus ; mais elle lui ressemble en ce qu'elle élimine toute croyance au surnaturel. Si donc les libres-penseurs, qui n'admettent pas l'infaillibilité de la Bible, la possibilité du miracle et la divinité du Christ,

ne pourraient, sans hypocrisie, embrasser le protestantisme orthodoxe, ils peuvent aisément, sans trahir leurs convictions, se convertir au protestantisme libéral, qui exclut le surnaturel et respecte la liberté de la pensée chez ceux qui le professent. Cette adhésion à une religion positive leur offrirait plusieurs avantages. Ils ne s'isoleraient pas de toute communion religieuse, puisque l'Église protestante est devenue assez large et assez tolérante pour admettre côte à côte dans son sein des surnaturalistes et des rationnalistes. Ils ne rompraient pas avec la tradition chrétienne, c'est-à-dire avec ce qui a fait la vie spirituelle antérieure de nos sociétés. Ils pourraient ramener à leur foyer domestique l'entente morale et intellectuelle, qui fait aujourd'hui presque généralement défaut. Ils pourraient donner à leurs enfants une éducation religieuse et morale conforme aux exigences de la raison et aux principes politiques de la société moderne. Enfin, ils soustrairaient leur personne aux revendications de l'Église catholique, qui considère comme lui appartenant quiconque a reçu le baptême et n'a pas fait adhésion formelle à une autre religion positive.

Les principaux apôtres du protestantisme libéral sont Channing, Parker, Pécaut, Fontanès, Coquerel, Réville, Buisson, Bost, etc. Il y a bien des divergences d'opinion entre eux, mais ils s'accordent en un point : la substitution du sentiment religieux et de la morale évangélique au dogme, comme fondement de la communion spirituelle entre les hommes. Pour montrer comment ces nouveaux protestants prétendent concilier la religion chrétienne avec la liberté de penser la plus étendue, donnons ici un aperçu des idées émises par M. Bost, pasteur de l'Église évangélique à Verviers, dans son livre intitulé le *Protestantisme libéral*.

M. Bost n'admet d'autre autorité que celle de la conscience et de la raison. Il repousse l'infaillibilité que

le protestantisme a toujours accordée à la Bible ; il ne considère celle-ci que comme la base historique de la religion ; mais, quant à l'interprétation de son texte, il l'abandonne entièrement à la raison individuelle ; il place la conscience au-dessus du livre et dit que chacun y prendra ce qu'il lui conviendra. Dans ces conditions, la Bible n'est plus pour lui une autorité, car l'action qu'elle exerce sur l'esprit du lecteur n'ôte pas à celui-ci sa liberté ; il la nomme une influence. C'est ainsi que se trouve établie, à son avis, la liberté en matière religieuse.

Il repousse les miracles ; mais il affirme que Dieu, quoique distinct du monde, l'anime de son esprit et le dirige par une action providentielle de tous les instants. Il rejette aussi l'explication du mal moral donnée par le judaïsme et le christianisme, c'est-à-dire la chute originelle. Il croit, d'après les données de la science moderne, que Dieu a créé l'homme le moins possible et dans des conditions très-rapprochées de celle des animaux, afin qu'il s'achève lui-même par l'usage de sa raison et de sa liberté. Il nie également la divinité du Christ en un sens, mais il l'admet dans un autre. « En lui, dit-il, nous voyons que cette nature — que nous appelons humaine parce qu'elle est nôtre — est divine aussi, parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle tend à Dieu. »

Il poursuit ainsi l'œuvre de démolition commencée par la réforme. Le protestantisme orthodoxe a, en effet, rejeté l'infaillibilité du pape, la confession obligatoire, le célibat des prêtres, le sacerdoce surnaturel, le fétichisme des sacrements, des reliques et des chapelets, le polythéisme du culte de la Vierge et des saints, l'immaculée conception et les indulgences. Après lui, le protestantisme libéral nie la Trinité, le miracle, l'infaillibilité de la Bible, la divinité du Christ, le péché originel, la prédestination, la grâce divine, la réalité du démon, la résurrection de la chair et la damnation éternelle. Il

n'y a plus de surnaturel d'aucune sorte. Mais comment faire une religion positive sans le surnaturel, qui en a toujours été considéré comme l'essence même ? M. Bost répond par une distinction qui lui est personnelle et qu'il avoue être contraire à l'opinion commune. Il distingue entre la religion et la théologie. Il nomme la morale *religion*, et tout ce qui a été jusqu'ici désigné sous le nom de religion, il le nomme *théologie*. La religion, dit-il, a pour domaine la conscience et le sentiment ; la théologie, le dogme et la science des faits religieux ; il admet la première, il repousse la seconde. Puis, il affirme que Jésus, d'après les trois premiers évangiles, les seuls authentiques, n'a jamais parlé de dogmes et de mystères et que sa religion était toute de sentiment. Les protestants-libéraux disent qu'ils entendent la religion comme ils prétendent que Jésus lui-même l'entendait, et c'est pourquoi ils revendiquent le titre de chrétiens. Le protestantisme libéral repose donc sur une distinction et des définitions nouvelles dont la valeur reste à vérifier.

A l'appui de la substitution de la morale au dogme, sous le nom de religion, on invoque parfois l'autorité de M. Emile Burnouf qui, dans son ouvrage sur la *science des religions*, a fait remarquer qu'à l'origine les religions ne contiennent guère que des dogmes et des rites, et que la morale y est presque nulle, mais que par l'effet de leur développement, celle-ci prend une place de plus en plus grande et finit même par dominer. On en conclut que l'élimination complète des dogmes et des rites n'enlèverait pas la qualité de religion à ce qui resterait, c'est-à-dire à la morale, à nos aspirations vers l'idéal et à la communauté des sentiments dans nos rapports avec Dieu et avec nos semblables. Mais ce raisonnement paraîtra sans doute un peu forcé.

Quoi qu'il en soit, le protestantisme libéral ne prend pour lien entre tous ceux qui se rangent sous son

drapeau que l'amour de Dieu et des hommes, la pureté du cœur, la sainteté de la vie, l'humilité, la foi, l'espérance et la charité. L'idéal religieux, ainsi conçu, disent les partisans de cette doctrine, est parfaitement formulé dans les Évangiles, qui présentent, sous la figure de Jésus, le type même de l'homme pieux et moral. En dehors du sentiment religieux et de la vénération pour Jésus, considéré comme modèle à suivre, tout est laissé à la liberté individuelle des adeptes de cette religion exclusivement morale et sentimentale.

Ce culte, ainsi défini, offre, dit-on, aux partisans de la libre-pensée, une religion sans dogmes, sans mystères et sans miracles. Il respecte, par conséquent, toutes les convictions politiques et scientifiques, en même temps qu'il donne une satisfaction rationnelle au sentiment religieux, que l'on ne parviendra jamais à arracher du cœur de l'homme. Mais surtout il rétablit l'accord entre la vie publique et la vie privée, l'harmonie entre les tendances libérales des peuples modernes et le sentiment religieux; il inspire la foi et le dévouement à l'idéal, et substitue le goût du progrès et de la liberté à l'intolérance et à la routine aveugle qui sont les fruits du catholicisme.

Ajoutons que les défenseurs de la conversion des libéraux au protestantisme sous toutes ses formes, ne font appel qu'à l'initiative privée et qu'ils répudient l'intervention de l'État. Ils proclament que la séparation de l'Église et de l'État doit rester le principe essentiel du libéralisme.



On peut prédire, sans crainte de se tromper, que la conversion du peuple au protestantisme dans les pays catholiques, préconisée par quelques publicistes pour favoriser le développement des idées libérales, se ferait presque

exclusivement au profit du protestantisme orthodoxe. Ce n'est guère que dans les classes éclairées que l'on verrait adopter le protestantisme libéral, parce que cette religion ne parle pas assez à l'imagination des masses, dans l'état actuel de leur développement intellectuel et moral, pour pouvoir les satisfaire. Les premiers essais qui ont été tentés en Belgique ont déjà confirmé ces prévisions. Le protestantisme libéral n'a été adopté, dans quelques villes, que par un très-petit nombre de familles appartenant aux classes supérieures de la société, tandis que, dans ces villes et dans quelques communes rurales, notamment à Sart-Dame-Avelines, c'est au protestantisme orthodoxe, sous sa forme la plus mystique, la plus irrationnelle et la plus dangereuse, c'est-à-dire au méthodisme, que des familles pauvres ou peu aisées se sont converties.

Nous devons donc examiner d'abord si la conversion du peuple au protestantisme orthodoxe offrirait, dans les pays catholiques, quelques avantages au point de vue des progrès du libéralisme et du développement des principes de la société moderne. C'est la véritable question pratique. Pour la résoudre nous avons, outre la déduction des principes, que le temps confirme toujours, l'expérience directe des peuples protestants. Si, en effet, le protestantisme est, comme on le prétend, une religion essentiellement libérale, nous devons voir les mœurs et les institutions libérales se produire spontanément et se développer rapidement chez les peuples protestants. En est-il ainsi ?

On prétend que les nations protestantes l'emportent sur les catholiques par l'industrie, la moralité, l'instruction, la pratique des institutions libres et le sentiment religieux. Il est impossible d'y contredire lorsqu'on met en présence les peuples protestants tels qu'ils sont devenus sous l'action des idées modernes, et les nations restées exclusivement catholiques, chez lesquelles ces idées

n'ont pas pénétré. On peut même admettre, en thèse générale, que la civilisation produite directement par le protestantisme est supérieure à celle qui naît du catholicisme agissant seul, grâce aux inconséquences du premier. Mais telle n'est pas, en réalité, la situation qu'il faut envisager. Il faut prendre les faits tels qu'ils se sont produits. Or, pour quiconque juge sans prévention, il est impossible de ne pas reconnaître que, chez les peuples catholiques, sauf quelques rares exceptions, la libre-pensée et le rationalisme ont fait, par suite d'une réaction violente de la raison et de la conscience naturelles contre les dogmes et les institutions du catholicisme, plus de progrès réels que chez les peuples protestants par des transactions ou des compromis avec la foi. Chez les premiers il se livre une lutte ardente entre la raison et la religion ; chez les autres, il y a un accord factice entre elles. Telle est la situation qu'il faut constater tout d'abord, si l'on veut éviter d'attribuer au protestantisme des effets qui ne lui appartiennent pas, et de tomber dans des erreurs et des exagérations qui peuvent avoir des conséquences fâcheuses.

On admettrait, en fait, la supériorité des peuples protestants sur les catholiques, quant à l'activité industrielle, à l'instruction, à la moralité et au sentiment religieux, que ce ne serait pas une raison pour leur accorder aussi le sentiment libéral et une intuition plus claire que celle qu'ont les autres peuples des droits naturels et des principes sur lesquels reposent les institutions des sociétés libres et progressives. Ces choses ne marchent pas nécessairement ensemble; on en a des exemples nombreux. Nous nous bornerons à citer les habitants de la Chine. Eux aussi sont laborieux, patients, de vie régulière, et possèdent une certaine instruction ; eux aussi doivent ces qualités non pas à leur race, car la race jaune ou mongole ne les a pas naturellement, mais à leur reli-

gion, qui est une sorte de rationalisme savant, dont la connaissance se puise dans des livres qui contiennent, à leurs yeux, la science et la sagesse parfaites. Mais ce rationalisme est étroit, privé de tout idéal; de là l'absence de progrès chez les Chinois, leur infatuation d'eux-mêmes et leur intolérance absurde. Il en est de même des protestants : leur religion, qui exige la lecture journalière de la Bible, leur donne certaines qualités que d'autres peuples n'ont pas, indépendamment de celles qu'ils peuvent tenir de la race à laquelle ils appartiennent; ils apprennent à lire et ils acquièrent généralement les habitudes d'ordre, de réflexion et de possession d'eux-mêmes, qui résultent presque toujours de l'étude quelle qu'elle soit. Mais leur pensée reste asservie à des textes qu'ils considèrent comme infaillibles, et ces textes leur communiquent les idées les plus anti-libérales. Aussi est-ce chez les peuples protestants que l'on a vu conserver le plus longtemps les abus de l'intolérance légale et les institutions aristocratiques ou féodales.

*
* *

L'Angleterre, tant prônée à cause de son régime constitutionnel, est le pays par excellence de l'intolérance légale et de la négation des droits naturels. Depuis qu'elle a adopté la réforme, jusqu'en 1779, ses lois contre les catholiques, les juifs et les dissidents protestants, en un mot contre tous ceux qui se séparaient de l'Église établie ou anglicane, ont égalé en dureté et en arbitraire tout ce que l'on a pu inventer en ce genre dans les pays catholiques. Un édit de 1563 confisquait les biens des catholiques, ordonnait de les battre de verges et mettait à prix la tête de leurs ministres. Tous ceux qui ne croyaient pas à l'infaillibilité du roi étaient déclarés hérétiques. Les emplois publics ont été fermés pendant longtemps aux

catholiques, aux juifs et aux dissidents. Le serment de suprématie et d'allégeance qu'il fallait prêter, était une adhésion à la religion établie. Il y avait des peines sévères contre tous ceux qui faisaient du prosélytisme en faveur d'une autre religion ; il y en avait aussi contre ceux qui s'abstenaient de fréquenter les Églises du culte anglican, contre ceux qui disaient ou entendaient la messe. Les catholiques ne pouvaient acquérir la terre ; leurs mariages étaient nuls, leurs enfants déclarés bâtards. Le fils catholique qui se faisait protestant pouvait entrer en possession des biens de sa famille. Les mariages mixtes étaient interdits; s'ils avaient lieu, les enfants pouvaient être enlevés aux parents et élevés dans la religion protestante. Les catholiques ne pouvaient enseigner dans les écoles ; il était permis de faire chez eux des visites domiciliaires et de les frapper de taxes arbitraires.

Ce n'est qu'en 1779 qu'on a commencé à adoucir un peu cette législation draconienne et odieuse. La liberté religieuse n'a été accordée que treize ans plus tard, et encore n'était-ce qu'avec de nombreuses restrictions. L'acte d'émancipation des catholiques date de 1828 ; depuis cette époque, ils peuvent être élus au parlement; mais quelques hautes fonctions publiques leur restent encore interdites et leur liberté religieuse est limitée par d'anciennes lois non abrogées.

Les mesures contre les dissidents protestants, les puritains, les quakers, etc., ont été tout aussi oppressives. L'exclusion des emplois publics était prononcée contre tous ceux qui niaient la vérité de la religion chrétienne, la divine autorité de la Bible et la Trinité. Ce n'est que sous le règne de la reine Victoria que les lois restrictives de la liberté religieuse des dissidents ont été abolies.

Les juifs ont été expulsés du royaume pendant les premiers temps de la réforme. Sous Cromwell, il leur a été permis de s'établir en Angleterre; mais pour obtenir

la naturalisation ils devaient abjurer. Enfin, ce n'est que depuis 1858 qu'ils peuvent être admis au parlement, et il faut ajouter que ce n'est pas par suite d'un droit qui leur a été reconnu; ce n'est que par l'effet d'une simple tolérance, car il dépend de la chambre de leur accorder ou de leur refuser la dispense du serment d'abjuration.

On objecte que ces lois barbares datent pour la plupart du temps des troubles religieux et qu'elles n'ont été que des représailles contre les catholiques, les dissidents et les juifs. Il ne faut pas, dit-on, rendre la religion protestante responsable des excès commis par les passions politiques, ni des mesures rigoureuses que la sécurité publique commandait de prendre contre les crimes de toute espèce inspirés par les haines religieuses. Sans doute, il faut tenir compte des passions humaines, des mœurs et des circonstances. Mais on s'explique malaisément qu'une religion que l'on dit fondée sur la tolérance, la douceur et le respect des droits de l'homme, n'ait pu se préserver des excès que l'on reproche au catholicisme. D'ailleurs, un temps de calme a succédé aux désordres engendrés par le fanatisme religieux et les intérêts politiques; c'est l'époque qui a suivi l'avénement de Guillaume III au trône; les principes rationnels et libéraux que l'on attribue au protestantisme auraient pu alors se manifester sans obstacle. Il n'en fut rien. On a adouci quelques lois d'intolérance; on ne les a pas supprimées. C'est ce que nous apprend le célèbre jurisconsulte anglais G. Blackstone dans son *Commentaire sur le Code criminel d'Angleterre*, au chapitre des délits contre Dieu et la religion. Nous empruntons les passages suivants à la traduction qu'en a donnée Coyer en 1776.

« Parce qu'il est arrivé vers la fin du dernier siècle que la liberté qui nous a été rendue, a servi de manteau à l'irréligion, et que les plus affreuses doctrines, les plus

destructives de toute religion, ont été avouées publiquement dans les discours et dans les écrits, le pouvoir législatif a jugé à propos d'y mettre des barrières, en privant de certains avantages de la société, les mécréants qui tendent à détruire toute obligation morale. Pour cette fin, il fut décerné par deux statuts de Guillaume III, 9 et 10, ch. 32, que toute personne qui, élevée dans la Religion chrétienne, ou qui en aurait fait une profession publique, viendrait ensuite à en nier la vérité, par des discours ou des écrits publics, serait déclarée pour la première fois incapable d'être tuteur, curateur, exécuteur testamentaire, légataire, acquéreur de terres et condamnée à trois ans de prison sans pouvoir être admise à cautionnement (p 35).

« On a pensé aussi que l'intervention des magistrats était nécessaire pour arrêter par des peines temporelles une espèce d'hérésie très-grossière qui s'est montrée dans ces derniers temps. Les statuts 9 et 10, sous le règne de Guillaume III, chap. 32, ont décerné que, si quelqu'un élevé dans la Religion chrétienne, ou l'ayant professée, disputait, dans ses écrits, ou par la presse, ou par l'enseignement, la Divinité à une personne de la très-sainte Trinité, ou soutenait qu'il y a plusieurs dieux, il encourrait alors les mêmes peines, les mêmes incapacités qui ont été décernées contre l'apostasie (p. 44).

« Parmi les non-conformistes, il faut distinguer ceux qui sont animés d'un zèle intolérant et dangereux : tels ont été jugés par nos lois les chrétiens de la communion romaine; leurs principes ayant été regardés comme destructifs du gouvernement civil, comme propres à introduire l'esclavage civil et religieux (p. 46).

« Pour ce qui regarde les *Dissidents protestants*, quoique l'expérience de leurs dispositions turbulentes dans les temps passés, ait fait tomber sur eux une multitude de peines que je ne prétends pas justifier toutes, cependant

enfin, notre législation, poussée par un esprit de magnanimité, a usé envers ces sectaires d'une indulgence qu'ils refusaient à l'Église anglicane, lorsqu'ils avaient le pouvoir en main. Toutes les peines auxquelles on les avait soumis ont été suspendues par les statuts 1 et 2, chap. 18, sous les règnes de Guillaume et de Marie ; c'est ce qu'on appelle l'*Acte de tolérance* : il exempte tous les dissidents (excepté ceux de la communion romaine et les Anti-Trinitaires) de toutes les lois pénales en matière de religion, à condition pourtant de prêter le serment de fidélité et de suprématie (c'est-à-dire de reconnaître le roi d'Angleterre pour chef suprême de la religion), et de souscrire à la déclaration contre le Papisme. Ainsi, pourvu qu'on ne soit ni papiste, ni Anti-Trinitaire, on jouit de la liberté de conscience dans le culte religieux (p. 47).

« Jetons à présent un coup-d'œil sur les lois en vigueur contre les *papistes*. On peut diviser les papistes en trois classes, savoir : ceux qui professent le papisme, sans en avoir été convaincus en justice ; ceux qui, après en avoir été convaincus, y persistent, et enfin les prêtres papistes. — 1° Céux qui professent le papisme sont inhabiles, après l'âge de dix-huit ans, à posséder les biens que la naissance leur a donnés, ou qu'ils ont acquis, jusqu'à ce qu'ils renoncent à leurs opinions. Ils sont également incapables d'exercer aucun droit de patronage, ou de le céder à qui que ce soit, au préjudice des deux Universités : il leur est défendu de tenir école, sous peine de prison perpétuelle. Tout moyen qu'on pourrait employer, pour affermir une doctrine hétérodoxe, mérite aussi l'animadversion de la loi ; par exemple, si un père envoyait son enfant pour être élevé dans la religion romaine, il ne pourrait plus recevoir de legs, de donation, ni exercer aucun office dans le Royaume, et tous ses biens seraient confisqués. Il y a plus ; si quelqu'un, après avoir pro-

fessé la Religion anglicane, apostasiait en se réconciliant avec le siége de Rome, ou en procurant aux autres cette réconciliation, cette offense deviendrait haute trahison; et 2° les papistes réfractaires convaincus en justice de ne point assister au service de la Religion anglicane, outre les peines ci-dessus mentionnées, sont encore mulctés par celles qui suivent. Ils contractent une incapacité pour tout office et emploi public; ils ne peuvent avoir des armes dans leurs maisons; ils ne peuvent s'approcher à dix milles de Londres, sous peine de 100 liv. d'amende; ni s'éloigner de leur domicile au-delà de cinq milles, sans une permission, ni venir à la cour, sous peine de confiscation de leurs biens. De plus ils sont tenus de se servir des ministres de la religion anglicane pour leurs mariages, leurs enterrements et le baptême de leurs enfants. Pour cequi regarde une femme mariée convaincue de papisme, elle perd les deux tiers de son douaire; elle ne peut être ni exécutrice du testament de son mari, ni administratrice de ses biens, ni y avoir aucune part; et durant son mariage, on peut la punir de la prison, à moins que son mari ne la rachète au prix de 10 liv. par mois. Enfin tout papiste avéré et convaincu en justice, est obligé, dans l'espace de trois mois, de sortir du royaume, s'il y est requis légalement; et au cas qu'il n'obéisse pas ou qu'il y revienne sans la permission du Roi, il est puni de mort, comme coupable de félonie : tel est le sort des papistes laïques. Mais 3° celui des papistes ecclésiastiques est plus rigoureux. Par les statuts 11 et 12 de Guillaume III, chap. 4, les prêtres ou évêques papistes qui célèbrent la Messe, ou qui exercent quelques parties de leurs fonctions, excepté dans les maisons des ambassadeurs, s'exposent à la prison perpétuelle; et par un autre statut 27 d'Élisabeth, chap. 2, tout prêtre papiste né sujet d'Angleterre, qui y reviendrait ou qui y resterait trois jours, sans prêter le serment de conformité, serait coupable

de haute trahison; et toute personne qui leur donnerait retraite, encourrait la peine de félonie, sans pouvoir réclamer le privilége clérical (p. 48).

« Pour mieux assurer l'Église anglicane contre les assauts des non-conformistes de toute dénomination, infidèles, turcs, juifs, hérétiques et sectaires, on a élevé deux boulevards, l'acte de *Corporation* et l'acte du *Test*. Par le premier, personne ne peut être élu pour remplir un office dans le gouvernement d'une cité ou communauté quelconque, sans avoir participé, un an auparavant, à la Sainte-Cène, conformément au rit de l'Église anglicane, et l'élu est obligé de prêter le serment de fidélité et de suprématie, en recevant les provisions de son office, faute de quoi l'élection est nulle. Le second, l'acte du *Test*, oblige tout officier civil et militaire, à se déclarer, sous serment, contre le dogme de la transsubstantiation, dans la cour du banc du Roi, ou dans celle de la chancellerie; à recevoir publiquement, dans l'espace de six mois, après son serment, la Sainte-Cène, et d'en délivrer un certificat à la cour, signé par le marguillier de la paroisse, et deux autres témoins irrécusables, sous peine d'une amende de 500 liv. et de privation de son office. C'est dans cet esprit que le statut 7 de Jacques 1er ne permettait de naturaliser ou de rétablir dans les droits du sang, que ceux qui auraient prêté le serment du Test; on voulut y déroger en 1753 en faveur des Juifs, mais la session prochaine du Parlement le rétablit avec une grande précipitation, dans toute sa vigueur. (p. 52).

« La quatrième espèce d'offense plus immédiate contre la Religion, c'est le blasphème, en niant l'existence ou la providence de Dieu, ou en injuriant le Sauveur Jésus-Christ; on peut aussi rapporter à cette espèce la profane dérision de la Sainte-Écriture, en l'exposant au mépris ou au ridicule : ces sortes de délits se punissent par l'amende, l'emprisonnement et même par des châtiments

corporels ; car le *Christianisme fait partie des lois anglaises*. (p. 54).

« Une espèce qui avoisine celle-là, quoique dans un degré inférieur, c'est l'usage de ces jurements et malédictions profanes si fréquents dans la bouche du peuple. Le statut 19 de George II, chap. 21, condamne le laboureur, le matelot, le soldat à un sou pour chaque délit ; le bourgeois à deux, l'homme vivant noblement et le gentilhomme à trois, le tout applicable aux pauvres des paroisses respectives, et, si les coupables sont convaincus de rechutes, l'amende est triplée, outre les frais de la procédure ; et, à défaut de paiement, on envoie les délinquants à la maison de correction pour dix jours : un seul témoin suffit pour la conviction. Outre ces peines infligées à ceux qui prennent le nom de Dieu en vain, dans le courant de la société, il a été décerné par le statut 3 de Jacques I, chap. 21, que si dans quelque pièce de théâtre, dans une farce, dans un spectable, on profanait le nom de la Sainte-Trinité, soit de la part des auteurs, des acteurs ou des spectateurs, les délinquants paieraient 10 liv. d'amende, moitié au profit du Roi, moitié au dénonciateur. (p. 54).

« La sixième espèce d'offense contre Dieu et la Religion, dont nos anciens livres sont pleins, est un crime dont on ne sait quel compte rendre : des *charmes*, des *enchantements*, des *sortiléges*, la *sorcellerie*, la *magie ;* en nier la possibilité, et même peut-être l'actuelle existence, c'est contredire tout net la parole de Dieu dans plusieurs passages de l'ancien et du nouveau Testament ; et la chose elle-même paraît une vérité dont chaque nation, à son tour, a rendu témoignage, par des faits qui ont paru prouvés, et par des lois prohibitives qui supposent du moins la possibilité d'un commerce avec les démons. La loi civile a donc puni de mort non-seulement les sorciers mêmes, mais encore ceux qui les consultaient, selon la

loi expresse de Dieu pour le premier chef (Exode, XXII, 18) : « tu ne laisseras pas vivre un sorcier », et nos propres lois, tant avant qu'après la conquête, en mettant ce crime à côté de l'hérésie, ont puni l'un et l'autre de la peine du feu (p. 55).

« Nos ancêtres étaient de robustes croyants, lorsque par le statut 33 de Henri VIII, chap. 8, et ensuite par le premier de Jacques I, chap. 12, ils décernèrent la peine de mort contre ceux qui invoqueraient, consulteraient, emploieraient, nourriraient, récompenseraient les esprits malins, faisant des pactes avec eux, ou qui tireraient les cadavres des tombeaux, pour s'en servir dans les charmes, les enchantements, la sorcellerie, la magie, ou enfin qui feraient périr les vivants par ces arts infernaux ; de même contre ceux qui, par le secours de la magie, tenteraient de découvrir des trésors cachés ou des effets volés, d'inspirer de l'amour, de nuire aux hommes ou aux bêtes ; quand même ces damnables pratiques n'auraient pas eu d'effet. Ces lois ont été en vigueur jusqu'à ces derniers temps. (p. 56).

« La profanation du Dimanche, autre offense contre Dieu et la religion, est punie par les lois municipales d'Angleterre. Comme les contraventions n'arrivent guères que parmi le peuple, on les punit par des amendes pécuniaires qui, sans être assez fortes pour l'incommoder notablement, le sont assez pour le réprimer. » (p. 59).

Aujourd'hui, près de cent ans après la proclamation des droits de l'homme en France, nous trouvons en Angleterre une religion d'État avec sa conséquence la plus révoltante : une juridiction ecclésiastique s'étendant sur tous les citoyens et fonctionnant comme délégation du pouvoir souverain pour prononcer des peines afflictives. Récemment l'Europe a appris avec surprise et indignation que, dans la protestante Angleterre, un journaliste, du nom de Bradlaugh, était poursuivi pour avoir nié

la révélation, dans des brochures publiées par lui. Tout le monde en Angleterre, catholique, juif ou protestant dissident, doit payer les dîmes ou taxes consenties par les paroisses au profit de l'Église anglicane, sans qu'il y ait réciprocité, comme en France et en Belgique, où l'État salarie les ministres de plusieurs cultes. L'observation du repos du dimanche est imposée, sous diverses peines, notamment aux cabaretiers et aux restaurateurs; les services publics les plus importants sont suspendus le septième jour, parce qu'il est consacré au Seigneur! Les ministres de l'Église anglicane ont seuls le droit de dire des prières dans les cimetières, et les familles appartenant aux cultes dissidents sont forcées d'avoir recours à eux si elles veulent que l'inhumation de leurs membres soit accompagnée de cérémonies religieuses. Dans certaines circonstances, l'État ordonne des prières et des jeûnes publics. Enfin, il y a encore des peines contre les blasphémateurs et contre ceux qui nient l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme.

Si nous considérons les autres droits de l'homme et du citoyen, nous les voyons niés en Angleterre aussi bien que la liberté de conscience et des cultes. On n'y a jamais admis la théorie des droits naturels, ce principe essentiel du libéralisme. Et cependant, c'est le pays où le protestantisme, qu'on prétend être le père du libéralisme et de la Révolution française, règne en souverain et se trouve représenté par une foule de sectes différentes. Les franchises, comme on appelle les libertés en Angleterre, sont d'anciennes concessions de l'autorité publique investie d'une sorte de droit divin, supérieur et antérieur au droit des individus qui composent la nation. On sait que ces franchises furent consacrées par la grande charte que les barons anglais arrachèrent à Jean-sans-peur. La liberté civile, la liberté individuelle, le consentement à l'impôt et le régime représentatif étaient établis presque

partout au moyen âge sous le nom de priviléges de la bourgeoisie et du peuple. C'est en Espagne, le pays le plus catholique de l'Europe, que le gouvernement parlementaire a été le plus anciennement pratiqué, et c'est sous les auspices du clergé qu'il a été établi. Les droits concédés au peuple ont été détruits en beaucoup de pays par le pouvoir royal. En Angleterre, ils ont subsisté par suite de l'opposition qui s'y est produite entre les nobles et la royauté. Le protestantisme a été complétement étranger à ce fait. La révolution de 1688 n'a introduit dans le régime politique aucune liberté nouvelle; elle n'a fait que substituer le droit divin des possesseurs de fiefs au droit divin des rois. Si Milton et Locke ont défendu les institutions libérales, il ne faut pas oublier que, plusieurs siècles avant eux, on trouve dans les écrits de catholiques, tels que Saint Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue, les théories de la souveraineté du peuple et de la monarchie élective ou tempérée. Enfin, les révolutionnaires anglais de 1648 et de 1688 n'ont été ni plus libéraux ni plus intègres que les révolutionnaires français de la fin du dernier siècle. L'Angleterre, après leur œuvre accomplie, est restée un pays essentiellement aristocratique, qui n'admet ni l'égalité des droits pour tous les citoyens, ni par conséquent la vraie liberté.

Ses préjugés, sous ce rapport, sont résumés dans la théorie du droit de suffrage sans cesse exposée dans les assemblées délibérantes. On y proclame bien la nation souveraine, mais la nation n'est pas la collection de tous les individus, c'est une abstraction, une entité, derrière laquelle se cache un droit divin émané de la Bible et de la révélation, ou puisé dans des faits historiques considérés comme la manifestation de la volonté de Dieu. Aussi, la souveraineté nationale n'y est-elle pas la somme des souverainetés individuelles; les citoyens ne tirent pas de leur qualité d'hommes et de membres de la

société, le droit de suffrage ou le droit de participer à la confection des lois par des mandataires; la faculté d'élire les membres du parlement est une concession faite à quelques-uns, par une aristocratie qui gouverne en vertu d'un droit historique. Le serment confessionnel exigé des législateurs prouve que le fondement de la loi en Angleterre n'est pas dans la raison individuelle, mais dans les Écritures. La base même de la liberté civile et politique est donc niée dans ce pays, et son régime constitutionnel, dont il est si fier, n'est en définitive que le privilége organisé du petit nombre.

Lorsqu'on parle de droits en Angleterre il ne s'agit jamais que de priviléges; la liberté y est considérée comme le privilége du chrétien affranchi par la passion et la mort de Jésus-Christ. Ce qui distingue la révolution d'Angleterre de la révolution française, c'est qu'on y a réclamé quelques libertés au nom des mérites de Jésus-Christ. Il s'agissait pour les révolutionnaires protestants des droits du chrétien racheté de l'esclavage du démon et non pas des droits naturels de l'homme. Ceux-ci n'ont jamais été sérieusement revendiqués qu'au nom de la libre-pensée. Les protestants anglais, qui mettent la foi au-dessus de la raison, n'en ont pas le sentiment. Voilà ce qui a fait le caractère étroit de leur révolution, et ce qui lui a ôté toute force d'expansion dans le monde. Loin que le protestantisme ait favorisé la liberté civile et politique en Angleterre, c'est cette liberté, déjà conquise, qui a permis au protestantisme de s'y établir ; la réforme n'a eu d'autre effet que d'en fausser la notion dans les esprits.

***

Ce que nous venons de dire de l'Angleterre nous dispense de nous arrêter longtemps à l'Allemagne. Cette terre classique du protestantisme a toujours été le pays

de la féodalité, de la servilité abrutissante des masses et de l'orgueil insolent de quelques maîtres seuls investis des droits civils et politiques, disposant seuls de la force publique. La féodalité barbare a été conservée en Allemagne jusque dans ces derniers temps, par l'action des principes du protestantisme sur les esprits. Ce sont les deux préceptes du Christianisme qui ordonnent de tendre la joue droite lorsqu'on a reçu un soufflet sur la gauche, et d'obéir aux puissances parce que tout pouvoir vient de Dieu, sans cesse rappelés aux protestants, qui leur ont appris la soumission la plus absolue à la tyrannie. La révolte des paysans, au commencement du seizième siècle, a été une réaction violente des sentiments humains contre les épouvantables excès des nobles et du clergé; elle a été une exception en Allemagne; la règle a toujours été la soumission, la résignation, imposées par la foi chrétienne. Cette révolte a été énergiquement condamnée, au nom du Christianisme, par Luther, qui en a demandé une répression prompte et sévère. « Au paysan, disait-il, il suffit d'un peu de paille et de foin comme à l'âne; s'il secoue la tête, il faut employer le bâton; s'il rue, faire siffler la balle; rien n'est plus diabolique qu'un homme séditieux, il faut le tuer comme un chien enragé. » S'adressant aux paysans eux-mêmes, il leur reprochait de vouloir appliquer à la chair la liberté que l'apôtre n'accorde qu'à l'esprit régénéré par Christ; il invoquait St. Paul pour leur persuader que la loi du chrétien est de souffrir l'injustice, qu'ils n'avaient point de droits et que Dieu a voulu l'inégalité des personnes, la soumission des serfs à leurs maîtres, et l'obéissance des sujets au prince qui règne en son nom. Tel a été l'esprit du protestantisme en Allemagne. Quelques sectes ont pu invoquer des passages des Écritures en faveur de la liberté et de l'égalité des hommes dans la société, — que ne trouve-t-on point dans ces livres! —

mais leur voix s'est perdue au milieu du sentiment général, inspiré par la lecture de la Bible, que l'inégalité et la soumission absolue aux puissances sont dans l'ordre établi de Dieu. « Si réellement la réformation, en tant que révolution chrétienne, a dit M. F. Laurent dans le tome XIII[me] de ses *Études sur l'histoire de l'Humanité*, avait eu le génie de la démocratie, c'est en Allemagne qu'elle l'aurait dû manifester. Or, est-il nécessaire d'ajouter qu'aucun peuple n'est moins républicain que les Allemands? Faut-il dire que le respect des princes et de la noblesse, le respect de toute autorité y est poussé jusqu'à la servilité? Nous regrettons de devoir écrire cette dure parole, mais nous ne faisons que traduire la flétrissure qu'un écrivain allemand a infligée à sa nation, en traitant d'*humilité canine* la soumission que ses compatriotes témoignent pour tout ce qui est prince ou noble. » (p. 357).

Est-ce que le protestantisme y a produit au moins le respect de ce principe essentiel du libéralisme, la séparation de l'Église et de l'État, dont on veut aujourd'hui lui attribuer le mérite? Les faits protestent hautement. Dès l'origine, Luther a cherché l'appui du pouvoir civil pour ses doctrines religieuses; il a caressé l'espoir d'arriver à l'unité de croyance par l'emploi de la force. L'alliance étroite qui s'est établie alors entre l'Église réformée et l'autorité civile a subsisté jusqu'à notre époque, et elle ne paraît pas près de cesser. Nous trouvons en Prusse, comme dans tous les pays protestants où les circonstances ne l'ont point empêchée, la confusion de la religion et du pouvoir politique. Le roi est le chef de l'Église évangélique; il approuve ou rejette les réglements des synodes généraux; il nomme aux fonctions de la hiérarchie protestante. Et qu'on ne croie pas que cette confusion est sans danger pour l'administration des affaires publiques. La direction que l'Empereur d'Allemagne a voulu im-

primer à l'église nationale et les nominations qu'il a faites dans son sein, ont failli causer en 1878 une crise ministérielle par la démission du Dr Falk, ministre des cultes. On se rappelle aussi qu'un instituteur a été révoqué de ses fonctions pour n'avoir pas fait bénir son mariage civil. Des faits nombreux peuvent être cités pour prouver l'effet nuisible de la confusion du pouvoir civil et de l'autorité religieuse. Mais qui ne sait quelle influence cette confusion a eue sur les lois de mai contre le clergé catholique? L'esprit sectaire a inspiré ces lois anti-libérales autant peut-être que le désir de préserver l'État des empiétements de l'Église romaine et d'établir sur elle sa suprématie.

Enfin, le protestantisme a étouffé en Allemagne la liberté civile et politique, dont les anciens germains ont eu pendant longtemps un sentiment si vif. C'est de là que proviennent dans ce pays les difficultés que rencontre l'établissement du régime représentatif et parlementaire. L'absence de responsabilité ministérielle y maintient le pouvoir absolu, sous les apparences de la souveraineté de la nation.

Que dirons-nous de la Hollande protestante, de ce pays contre la domination duquel la Belgique a fait sa révolution? On sait quel a été le pseudo-libéralisme du roi Guillaume. La loi fondamentale de 1814 imposait au chef de l'État l'obligation de professer la religion réformée. Cela dit tout, quant à l'esprit libéral du peuple pour lequel elle avait été faite. Cette stipulation a été effacée en 1815, lorsque la loi fondamentale a été appliquée à la Belgique; mais elle suffit pour montrer combien téméraire est l'affirmation de ceux qui prétendent que le protestantisme est favorable à la séparation de l'Église et de l'État. La Constitution actuelle, très-libérale, de la Hollande, n'est pas un produit du protestantisme. Elle a été empruntée, en 1848, à celle de la Belgique, sous l'influence

des idées de réforme politique et sociale parties de la France et qui avaient donné une si vigoureuse impulsion à presque tous les peuples de l'Europe. Ajoutons que le parti protestant orthodoxe tend la main dans ce pays au parti catholique pour combattre l'esprit moderne de progrès et de liberté.

*
* *

Abordons maintenant l'examen des républiques protestantes.

En Suisse, on retrouve la religion d'État et l'intolérance légale. Il suffit de lire les écrits de Vinet pour voir à quel point l'intolérance et le mépris des droits de la conscience ont été poussés dans ce pays. Le 20 mai 1824 le Grand Conseil du Canton de Vaud édictait une loi qui défendait aux sectaires ou dissidents de suivre un culte particulier en opposition avec le culte national. De pareilles lois d'intolérance furent encore votées en 1845. Enfin, on connaît les mesures anti-libérales prises, dans ces derniers temps, en Suisse et notamment à Genève, à l'égard des catholiques infaillibilistes, mesures que les vrais libéraux ne pourraient pas plus approuver que les lois de mai en Allemagne.

Quant à la liberté civile et politique qui existe en Suisse, c'est une erreur d'en attribuer l'établissement et le maintien à la religion protestante. La république existait plusieurs siècles avant l'introduction de la réforme dans ce pays, et, de même qu'en Angleterre, les institutions libérales y ont favorisé la propagation de la religion nouvelle, bien plus que celle-ci n'a servi la cause de la liberté. La république est la forme politique naturelle de la liberté; partout où la tyrannie a été combattue on l'a vue apparaître. C'est un fruit de la raison humaine éveillée par les excès de l'arbitraire. Le protestantisme

au fond y est contraire parce qu'il est hostile à la raison et qu'il enseigne la soumission absolue à la grâce divine et aux puissances qui représentent Dieu sur la terre Si les calvinistes en France ont été partisans de la république et ont essayé d'introduire dans ce pays les institutions libres de la Suisse, ce n'est pas comme conséquence de leurs doctrines religieuses, mais par l'effet d'une réaction contre les odieuses persécutions dont ils étaient l'objet. Le massacre de la St. Barthélemy les amena à admettre, malgré les préceptes de Jésus et de St. Paul, le droit de résistance à la tyrannie, et ils devinrent républicains en haine de l'usage que faisait le roi de son pouvoir absolu contre eux. Au reste, Calvin, quoique républicain, était hostile à la démocratie ; il croyait le peuple incapable de se gouverner lui-même ; il proscrivait les assemblées populaires et voulait le gouvernement d'une aristocratie élue. Pas plus que les catholiques, il ne reconnaissait de droits à l'erreur et au mal, et il voulait non-seulement que le pouvoir public fût armé du droit de punir les hérésies comme les crimes, mais encore qu'il pût soumettre les accusés à la torture pour les forcer à avouer. Faut-il rappeler qu'il fit brûler Michel Servet, protestant comme lui, pour avoir nié le mystère de la Trinité ?

Le protestantisme aux États-Unis fait-il exception ? On le prétend ; mais on exagère beaucoup l'esprit libéral des peuples de l'Amérique du Nord. On fait grand bruit surtout des constitutions des États de Virginie, du Massachussets, de Rhode-Island et de Pensylvanie. Ces constitutions ont un caractère libéral qu'on ne saurait contester, quoique les mérites de Jésus-Christ aient été bien plus invoqués pour les établir, que les droits imprescriptibles de la raison et de la nature humaine. Mais sont-elles bien le produit du protestantisme ? Qu'on n'oublie pas qu'elles ont été faites par ces dissidents, puritains

et quakers, si odieusement persécutés en Angleterre par d'autres protestants au commencement du XVII[e] siècle, et pour des États naissants qui devaient recevoir des émigrants de tous les pays. C'est à une révolte de la conscience et de la raison naturelle contre l'intolérance protestante et à des calculs politiques qu'elles doivent leur naissance. Les arguments que les rédacteurs de ces constitutions ont pu tirer de la Bible pour justifier les dispositions libérales qu'elles contiennent, ne doivent pas être confondues avec les causes réelles de leur établissement. On y voit briller les premiers éclairs de la libre-pensée, que l'on avait déjà aperçus dans le mouvement de l'affranchissement des communes au XI[e] siècle et dans celui de la Renaissance au XV[e]. D'ailleurs, à elle seule la nécessité de réunir des peuples de religions diverses pour former ces colonies, expliquerait la plupart des mesures libérales adoptées. Il n'y a donc là qu'une exception sans valeur pour juger des véritables tendances politiques du protestantisme. Si nous voulons nous en former un idée exacte, nous devons consulter les mœurs aux États-Unis. Or, nous y trouvons l'intolérance religieuse poussée au suprême degré.

En juillet 1877, le *Courrier des États-Unis* a fait connaître la mésaventure arrivée à un riche banquier de New-York, M. Joseph Seligman, qui, accompagné de sa famille, s'est vu fermer les portes de l'hôtel *Grand-Union*, à Saratoga, parce qu'il était israélite, et qu'il existe, parmi les Américains appartenant à la religion protestante, des préjugés religieux tellement répandus, que les hôtels et les stations de bains souffrent dans leurs intérêts par la seule présence de familles juives. Et le journal ajoutait que ces préjugés sont surtout répandus dans la partie de la population qui constitue essentiellement l'élément américain dans son expression la plus haute et réputée la plus libérale !

A ce sujet, un autre journal, le *Sun*, rappelait qu'en 1863, le général Grant a publié un ordre qui excluait les juifs de l'armée du Tennessée ; qu'il y a quelques années, certaines compagnies d'assurance contre le feu refusaient de délivrer des polices aux israélites, et que tout récemment l'association du barreau de New-York n'a pas voulu admettre un postulant dans son sein parce qu'il était juif!

Les mœurs aux États-Unis ne sont donc pas conformes aux institutions politiques. Or, celles-ci, dans ce pays, tiennent à des circonstances diverses, tandis que celles-là résultent presque exclusivement de la religion.

La législation elle-même est fortement imprégnée de l'esprit sectaire. Il y a quelques années, la Cour suprême de Pensylvanie cassait le testament d'un homme qui avait légué toute sa fortune à une réunion d'athées, pour construire une salle où devait être enseigné l'athéisme. « La loi de Pensylvanie, disait l'arrêt, ne reconnaît pas de sociétés d'athées ; elle ne permet que des associations commerciales, littéraires, religieuses ou charitables. Il ne peut être permis d'avilir, de ridiculiser, d'insulter la religion révélée par la Bible. C'est à quoi servirait une salle consacrée à l'athéisme. »

Quant à la Constitution américaine de 1776, elle a été inspirée exclusivement par la philosophie du XVIII[e] siècle, importée aux États-Unis par les Français. On sait, d'ailleurs, la part que ceux-ci ont prise à la guerre de l'indépendance. Mais il suffit de lire les actes publics de cette époque, pour voir que les principes politiques proclamés par les Américains n'ont plus rien de commun avec la religion protestante. La Déclaration d'indépendance des États-Unis, du 4 juillet 1776, porte ce qui suit : « Nous regardons comme évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : que tous les hommes sont créés égaux ; qu'ils ont été doués par le Créateur de certains

droits inaliénables; que parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur; que les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et que leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés; que, lorsqu'une forme de gouvernement cesse d'atteindre ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement, en se fondant sur ces principes, et en organisant son pouvoir en telle forme qui lui paraît la plus convenable pour sa sûreté et son bonheur. » Il y a loin de ce langage, où se retrouvent presque textuellement les doctrines des auteurs de l'Encyclopédie, à celui qu'employaient les rédacteurs des chartes des colonies anglaises en Amérique au XVII[e] siècle. Les Américains de 1776 invoquent l'évidence de la raison et le principe que tous les pouvoirs émanent du peuple, tandis que leurs prédécesseurs invoquaient les Écritures-saintes et proclamaient que tous les pouvoirs viennent de Dieu. On ne peut donc pas attribuer au protestantisme les dispositions libérales de la Constitution de 1776, d'après lesquelles il est défendu à l'État de faire aucune loi soit pour établir ou prohiber une religion, soit pour restreindre la liberté de la parole ou celle de la presse.

L'examen attentif des faits ne confirme donc point l'allégation des partisans du protestantisme qui prétendent que les peuples protestants ont, en vertu de la religion qu'ils professent, des tendances libérales que n'ont pas les nations catholiques. Nous remarquons, au contraire, chez eux, en règle générale, la confusion du pouvoir civil et de l'autorité religieuse, l'intolérance légale et la soumission à l'arbitraire.

***

Quelle est la cause de l'esprit étroit, rigoriste, intolérant et réfractaire au progrès, que tout homme non

prévenu constate dans les pays protestants depuis leur origine? Il n'en est point d'autre que la lecture habituelle de la Bible, le livre le plus anti-libéral qui existe au monde. Toutes les sectes protestantes orthodoxes, et elles comprennent encore l'immense majorité des protestants, admettent l'infaillibilité de la Bible et l'obligation pour le fidèle de lire chaque jour les Écritures-saintes. Or, s'il est un fait constant dans l'histoire, c'est que les idées religieuses dont un peuple se nourrit, passent inévitablement dans le domaine politique et légal. Les idées dominantes de la Bible sont devenues ainsi la base des lois et des institutions des peuples protestants. On l'a dit avec raison, la véritable loi en Angleterre, en Allemagne et chez les peuples protestants du Nord, c'est le Décalogue. Et que trouve-t-on dans les commandements de Dieu? En première ligne l'intolérance légale: « Tu ne souffriras pas d'autres dieux devant ma face. » Puis l'observation du repos du septième jour et la défense du blasphème. Le Christ est venu renforcer encore ces idées d'intolérance et les étendre à la mission de Sauveur qu'il s'était attribuée. Rappelons qu'il a dit: « Si quelqu'un scandalise un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât une meule au cou, et qu'on le jetât au fond de la mer. » (Matth., XVIII, 6 — Marc, IX, 42), et qu'il a fait connaître comment devait s'établir le royaume de Dieu dont il se proclamait le roi: « Quant à mes ennemis, qui n'ont pas voulu m'avoir pour roi, a-t-il dit, qu'on les amène ici et qu'on les tue en ma présence. » (Luc, XIX, 27).

Voilà ce qu'un protestant doit tenir pour l'expression de la volonté infaillible de Dieu. La Bibliolâtrie des peuples protestants devait les amener à donner force de loi aux prescriptions religieuses de leurs livres sacrés, ce qu'on pourrait appeler la bibliocratie, de même que la Papolâtrie des catholiques devait les conduire à la papo-

cratie. Malgré les obstacles que lui opposent la liberté et les passions humaines, la logique est la maîtresse souveraine des esprits, et le temps tirera toujours d'un principe faux, admis généralement, les conséquences mauvaises qu'il recèle.

L'effet pernicieux de la lecture habituelle de la Bible est encore aggravé par un autre principe du protestantisme, que l'on a nommé, par antiphrase sans doute, le libre examen, et qui n'est que l'asservissement complet de la pensée au texte des Écritures ; nous voulons parler de la croyance à une inspiration divine particulière, accordée à ceux qui lisent la Bible avec les yeux de la foi.

L'anéantissement de la raison et de la liberté humaines sous l'action de la grâce divine, a toujours été, et est encore aujourd'hui, quoi qu'on en dise, le principe essentiel des croyances du protestantisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la première venue des innombrables brochures que répandent les sociétés de propagande protestante.

Dans l'une d'elles, publiée par la Société des traités religieux de Paris et intitulée : *Du devoir des chrétiens de lire le Nouveau-Testament*, on trouve ces phrases tirées des œuvres de Pasquier-Quesnel : « L'Évangile n'est la puissance de Dieu pour le salut que quand le doigt de Dieu, c'est-à-dire son esprit, daigne opérer dans les cœurs la foi des vérités éternelles et des mystères de Jésus-Christ... Notre sanctification propre, autant que la sainteté de cette Parole, demande que *notre lecture tienne plus de l'adoration que de l'étude.* »

Et dans une autre, intitulée cette fois : *De l'étude de l'Écriture-Sainte*, on lit ceci : « Persuadez-vous bien, comme d'un principe fondamental, que Dieu seul peut vous rendre capable de comprendre sa Parole, d'en profiter et de la mettre en pratique. — La principale chose

est de demander et d'obtenir l'assistance du Saint-Esprit. Sans le secours de ce divin guide, tous les moyens seront sans effet. — Soyons bien convaincus que nous ne pouvons comprendre la Bible à salut, ni éprouver que l'Évangile est la puissance de Dieu, sans être enseigné d'en haut. — Il faut mêler *la foi* à tout ce qu'on lit dans la Bible. Que notre foi soit une foi vivante et active, qui nous porte non-seulement à croire que *tout ce que nous lisons dans le Bible est vrai*, mais qui nous fasse regarder comme y étant intéressés nous-mêmes et les promesses de Dieu. — Si vous ouvrez la Bible avec la disposition de contester et de trouver à redire, et avec des idées arrêtées, vous ne retirerez que peu de fruits de sa lecture ; mais si vous allez à la source de la vérité, avec le sentiment de votre ignorance, disposé à recevoir les impressions de l'Esprit-saint, et avec une confiance filiale en Dieu, vous ne vous en approcherez pas en vain.— Il faut insister sur la doctrine de l'absolue nécessité de la sanctification par le Saint-Esprit. »

On sait, d'ailleurs, que Luther répétait sans cesse que le croyant seul est capable de comprendre la Bible, et qu'il attaquait avec violence les hellénistes de la Renaissance qui prétendaient appliquer au texte des Écritures les règles de l'interprétation grammaticale. Il voulait que celle-ci fût toujours subordonnée à la foi.

On s'étonne vraiment après cela que cette contre-vérité du libre examen protestant ait pu avoir cours si longtemps. En réalité, le protestantisme est plus hostile à la libre-pensée et à la raison humaine que le catholicisme lui-même, qui, au moins, laisse une petite place à la liberté dans l'œuvre du salut. Le mot de Luther : « la raison humaine est la prostituée du diable, il faut la tuer ! » est l'expression fidèle du principe anti-libéral et anti-rationnel du protestantisme.



Il n'y a rien dans le protestantisme qui ressemble à la religion naturelle, fruit de la conscience, de la raison et de la liberté humaines ; il a sa source unique dans la foi la plus aveugle. Ses deux principes fondamentaux sont : 1° l'autorité divine de l'Écriture, mise à la place de l'autorité de l'Église romaine fondée sur la tradition ; 2° le salut par la foi justifiante au Christ rédempteur, laquelle met l'âme du fidèle en présence de Dieu, sans autre intermédiaire que le Christ lui-même. Or, ces deux principes détruisent la liberté de l'homme ; le premier, parce qu'il enchaîne l'esprit à des textes tenus pour infaillibles; le second, parce qu'il annule la volonté sous l'action surnaturelle et exclusive de la grâce divine, qui seule donne la foi.

Le protestantisme ne fut pas, comme on le répète sans cesse, la réaction de la raison et de la liberté contre les dogmes et les pratiques de l'Église catholique ; il fut au contraire une réaction, en faveur de la foi et de l'action surnaturelle attribuée à Dieu dans l'âme du chrétien, contre le relâchement qui s'était produit au sein du catholicisme. Ce que les premiers réformateurs reprochaient à l'Église catholique, c'était précisément d'avoir altéré la révélation par les interprétations de la raison faillible des prêtres, et corrompu la foi par l'efficacité accordée aux œuvres de la liberté pour le salut éternel. Ils ont donc voulu restaurer la foi et l'action surnaturelle de Dieu dans les âmes, c'est-à-dire la grâce divine, et pour cela ils ont tout retiré à la raison et à la liberté humaines. Ils ont adopté la théorie exclusive de Saint Paul sur le salut gratuit et l'inutilité des œuvres. Tout le protestantisme est dans cette théorie.

C'était un terrible logicien que Saint Paul. Il a tiré du dogme du péché originel ses conséquences les plus rigou-

reuses. Si, par la chute du premier homme, l'humanité tout entière a été condamnée à la mort, vouée au mal et à la damnation éternelle, jusqu'à ce que Dieu, selon sa promesse, intervienne spécialement pour effacer les conséquences du péché originel, il n'y a pas de justes, même parmi ceux qui observent strictement les commandements de la loi révélée de Dieu par Moïse et les prophètes. Vicié jusque dans le fond même de son être, l'homme est incapable non-seulement de se relever par lui-même, mais de coopérer à son salut. La loi révélée lui a fait connaître le bien qu'il doit faire, le mal qu'il doit éviter ; mais elle ne l'a pas, par cela seul, rendu capable de faire même ce qu'il approuve et ce qu'il voudrait faire, parce qu'il est charnel, subjugué par ses passions corporelles, en un mot, elle ne l'a pas justifié. Il ne l'a été que par la miséricorde de Dieu et par la rédemption opérée en Jésus-Christ. Pour que cette rédemption lui profite, il faut qu'il croie à la mission de Jésus, à sa mort pour la satisfaction de la justice divine et à sa résurrection pour notre justification. Les œuvres de la loi, c'est-à-dire l'observation des devoirs de morale et de dévotion prescrits par l'Ancien Testament, sont donc inutiles pour le salut. La foi seule en Jésus, par laquelle nous participons à sa mort et à sa résurrection, nous affranchit de la servitude du démon et nous donne la vie spirituelle ou la gloire éternelle. Dieu a fait éclater son amour pour nous, en donnant son Fils, Dieu lui-même au-dessus de toutes choses, pour être la victime propitiatoire de nos péchés. C'est la mort de Jésus qui a effacé les conséquences de la chute originelle ; les œuvres de la loi n'ont pu avoir cet effet. La justification que Dieu nous accorde à cause des mérites de Jésus-Christ est une grâce, un don gratuit ; elle serait une rémunération, une chose strictement due, une récompense exigée par la justice si elle résultait de nos œuvres, et alors la venue du Christ n'eût pas été

nécessaire. Or, elle l'a été, puisque par la chute les conditions d'existence de l'humanité ont été changées et que celle-ci a été vouée au mal par ce changement lui-même. Donc les œuvres ne sont rien ; la grâce seule nous sauve, car la foi n'est elle-même qu'un don de Dieu, une manifestation de la grâce divine.

Mais si les œuvres de l'homme ne pèsent point dans la balance de la justice divine, la justification par la grâce et par la foi a pour cause la volonté éternelle de Dieu. L'homme en faisant usage de la liberté qu'il a reçue, ne saurait changer les résolutions immuables de son Créateur. L'Esprit de Dieu souffle où il veut. Par conséquent, les âmes sont prédestinées les unes à la gloire éternelle, les autres à la damnation éternelle. Et il n'y a pas là d'injustice à reprocher à Dieu, car le vase d'argile n'a pas le droit de dire au potier, pourquoi m'as-tu fait ainsi ?

Luther enseigna cette doctrine de l'anéantissement complet de la raison humaine devant la révélation et de la liberté devant la grâce divine. Nous ne devons, disait-il, avoir confiance qu'en Jésus-Christ ; les prières, les œuvres pies et les bonnes œuvres sont inutiles. Nous devons mourir à nous-mêmes pour laisser Christ vivre et agir en nous. L'homme uni à Dieu ne saurait pécher. Il faut avoir la foi pour saisir le sens de l'Écriture. L'assistance de l'Esprit-saint a été promise à tous les fidèles. Ce que les Pères de l'Église et les Conciles ont ajouté à l'Écriture ne vient pas de Dieu ; la Bible contient toute la révélation. Entre l'homme et Dieu il n'y a qu'un intermédiaire, le Christ. Par conséquent, pas de sacerdoce chargé de renouveler le sacrifice divin et investi d'un pouvoir surnaturel pour interpréter la Parole de Dieu.

Calvin a été plus loin encore dans cette voie, et, outre la grâce justifiante qui efface le péché originel, il a admis,

avec toutes ses conséquences, la grâce d'élection ou la prédestination des élus et des réprouvés. La liberté humaine disparaît complétement dans sa doctrine. Mais tout cela est tellement contraire aux sentiments naturels que ses successeurs n'ont pas tardé à se diviser sur ce point. Ceux qui rejettent la prédestination prennent le nom d'Arméniens.

***

Les conséquences des deux dogmes protestants, l'infaillibilité de la Bible et le salut par la foi, sont désastreuses pour le progrès et la liberté dans la société. Le premier est la négation de la raison, le second celle de la conscience. Il n'y a plus de morale possible avec l'un, plus de science avec l'autre. S'il faut tenir pour vrai tout ce qui se trouve dans la Bible, il faut proscrire les données les plus certaines de la science. Si les œuvres sont inutiles et si le salut est gratuit, la conscience et la morale ne sont plus rien. Les droits naturels, fondement de la société libre et du libéralisme qui en est la théorie, disparaissent également. Dans le protestantisme, l'idéal de perfection que l'homme doit se proposer, ne lui est pas connu par la lumière de sa raison naturelle, il lui est fourni par une révélation divine ; la force pour le réaliser n'est pas sa volonté libre, c'est la grâce divine, laquelle opère seule en lui. Mais là où la volonté libre n'existe pas, comment concevoir les droits naturels qui en sont les conditions d'exercice. Il n'y a plus d'action propre de l'homme et de responsabilité individuelle quand on admet que Dieu fait tout en nous. Donc, bien loin que le protestantisme ait fait éclore dans le monde la notion des droits naturels, il en a été la négation la plus complète. Enfin, si l'homme ne connaît pas l'Idéal absolu ou Dieu par les seules forces de sa raison et s'il n'est pas en relation intérieure avec la divinité par sa volonté libre, en un mot,

s'il n'y a en lui, pour l'œuvre de son salut ou de son développement dans la voie de la perfection, que des vérités révélées et la grâce divine, il n'y a plus de religion naturelle, seule base solide de toute religion positive. Le catholicisme enseigne que la religion naturelle est insuffisante à l'homme déchu, mais il ne la nie pas; le protestantisme, au contraire, la ruine dans son essence, en détruisant la liberté humaine, en attribuant exclusivement le salut à la grâce divine, en soutenant que les actions morales, comme les pratiques de dévotion, ne sont rien sans la foi, en professant enfin le fatalisme sous le nom de prédestination, c'est-à-dire le salut ou la damnation par la volonté éternelle de Dieu, sans aucune considération du mérite ou du démérite de la créature.

De pareilles doctrines étouffent dans son germe tout esprit de progrès, et c'est ce qui explique pourquoi les nations protestantes n'ont progressé que par une action venue du dehors, par l'influence des idées libérales issues des communes du moyen âge, de la Renaissance, de la Philosophie du XVIII[e] siècle et de la Révolution française. Le principe de la grâce justifiante et de la grâce d'élection, qui ne laisse dans l'âme humaine de place, pour l'œuvre du salut, qu'à l'action divine, devait avoir pour résultat de détruire l'esprit d'initiative chez les peuples protestants et produire sur eux un effet analogue à celui du fatalisme sur les musulmans.

Si cet effet ne se remarque que dans les traits généraux de la vie des nations protestantes, c'est qu'il faut tenir compte des influences de race, de l'impulsion reçue par quelques-unes d'entre elles avant l'introduction du protestantisme, et des contradictions nombreuses de la réforme, qui a cherché sans cesse à justifier son existence en se distinguant du catholicisme sur des points secondaires.

Le protestantisme, en effet, n'a pas vécu par son prin-

cipe, mais par ses contradictions et par son opposition à l'Église catholique. Le principe du salut par la grâce est commun au catholicisme et au protestantisme; seulement, pour celui-ci, il est exclusif de la liberté humaine. En cela le protestantisme est plus logique que le catholicisme, bien qu'on ait vu dans ce dernier les jansénistes et les mystiques admettre également ce principe sans restriction. Mais l'Église catholique a eu le mérite d'en tirer les conséquences dans la vie politique; elle a toujours été hostile à la liberté dans la société, et aujourd'hui elle la proscrit ouvertement. Les protestants témoins de cette tendance ont voulu faire le contraire, en dépit de la logique qui les entraînait dans la même voie. Pour se donner l'apparence d'une raison d'être, ils ont dû se montrer inconséquents. C'est une des causes des déchirements qui se sont produits dans le protestantisme. Les esprits logiques sont restés attachés à l'absolutisme politique et à l'intolérance légale. Les autres se sont jetés dans le rationalisme, qu'ils ont vainement cherché à concilier avec la foi.

Ce qui a donné le change également et fait croire que le protestantisme est favorable à la raison et au progrès, c'est la diversité des sectes protestantes. Mais cette diversité ne provient pas de l'usage de la raison et du libre examen comme on l'entend de nos jours; elle résulte du désaccord des prétendues révélations ou inspirations divines individuelles. Ce désaccord est un fait inexplicable dans la théorie qui admet l'inspiration divine lorsqu'on lit la Bible avec les yeux de la foi; il est presque injurieux pour la sagesse de Dieu, et il aurait dû faire voir la fausseté du principe, si la foi n'avait pas pour premier effet de fermer les yeux des croyants à la lumière de l'expérience et de la raison. Il n'y a peut-être pas de religion au monde qui ait produit plus de folies que le protestantisme, parce qu'il n'y en a pas qui ait fait au même

degré une obligation de croire à des inspirations de Dieu et à son action miraculeuse dans les âmes. Un grand nombre de sectes n'ont pas eu d'autre origine que la lecture d'un passage de la Bible ouverte au hasard, et dans lequel on s'est imaginé voir un avertissement de Dieu. C'est ainsi, entre autres, qu'a été fondé le méthodisme, ce culte étroit, rigoriste jusqu'à l'absurde, essentiellement mystique et superstitieux, qui compte des millions d'adhérents en Angleterre et en Amérique. Dans ces pays, le premier venu, qui se croit soudainement inspiré de Dieu, monte sur une borne dans la rue et harangue le peuple. S'il trouve des partisans de ses rêveries et de ses hallucinations, ce qui arrive souvent, voilà une secte ou une église fondée. Wesley, le fondateur du méthodisme, ne s'est pas adressé aux gens instruits, mais aux ignorants, aux paysans, aux ouvriers des mines, en un mot, aux classes les plus incultes de la population et les plus disposées à croire tout ce qu'il leur disait. On voit qu'il n'y a rien là qui ressemble à la réflexion et aux démonstrations de la raison, c'est-à-dire au libre examen.

La diversité des sectes dans les pays protestants est favorable, dit-on, à la tolérance légale et à la séparation de l'État et des églises ; elles y sont une nécessité, et l'on vante beaucoup un pareil avantage. Cette nécessité ne saurait être contestée ; elle existe également, par les progrès de la libre-pensée, dans les pays catholiques, et elle y est reconnue aujourd'hui par les catholiques eux-mêmes. Mais la question évidemment n'est pas là, puisqu'on cherche dans le protestantisme une religion dont les principes se concilient avec ceux du libéralisme et de la société moderne. Il s'agit de savoir si les principes communs aux diverses sectes protestantes, conduisent logiquement à la tolérance légale et à la séparation de l'État et des églises; car s'il n'y conduisent pas, la conversion des catholiques au protestantisme ne ferait

qu'inculquer, sous une autre forme, l'intolérance aux populations. La diversité des sectes protestantes est une circonstance fortuite extérieure qui ne change rien au caractère interne des croyances de ces sectes.

Or, le protestantisme n'est pas la religion libérale que l'on cherche; il est intolérant par essence, comme toutes les religions qui admettent une révélation surnaturelle et, d'une manière ou d'une autre, la souveraineté de Dieu dans la société. En vertu de ses principes, il a résisté à la nécessité de la tolérance légale, née de la diversité des sectes, comme l'Église catholique a résisté à cette même nécessité produite par le développement de la libre-pensée. L'intolérance doctrinale a amené, dans les pays protestants, la tyrannie la plus violente et les désordres les plus graves. Le protestantisme, en effet, ne connaît point la distinction de l'intolérance dogmatique et de l'intolérance légale, qu'on lui attribue si bénévolement. Douter des vérités de la foi est pour tout croyant un péché ; l'intolérance dogmatique est donc un devoir. Mais, pour le protestant qui nie les droits de la raison naturelle, puisque pour lui la raison et la liberté humaines n'ont aucune part à l'œuvre du salut, l'intolérance dogmatique se confond avec l'intolérance légale. C'est pourquoi presque toutes les sectes protestantes tendent à s'emparer du pouvoir afin de proscrire ce qu'elles croient l'erreur et d'imposer ce qu'elles disent la vérité. Les premiers réformateurs ont obéi à cette tendance. Pour empêcher l'émiettement du protestantisme par le faux principe de l'inspiration individuelle miraculeuse, ils ont fait appel au bras séculier et institué une religion d'État. Partout où le protestantisme s'est établi et où une secte est devenue prépondérante, on a fait au chef de l'État l'obligation de professer le culte de la majorité et de prendre pour base de la législation civile les prescriptions de l'Écriture ou de la

Révélation. Le protestantisme n'admet pas, sans doute, entre l'homme et Dieu, un sacerdoce ou un intermédiaire visible, doué d'un pouvoir surnaturel; il ne saurait donc, comme le catholicisme, aboutir à une théocratie cléricale. Mais il croit à l'inspiration individuelle du Saint-Esprit, à la seule médiation du Christ entre l'âme et la divinité, et à l'autorité infaillible de la Bible. Pour lui, tout pouvoir établi émane de Dieu, à la fois par des faits historiques qui ont manifesté sa volonté, et par Jésus-Christ qui est, dans l'âme du prince, son interprète. Tout cela exclut la séparation de l'Église et de l'État. La conséquence politique du protestantisme, c'est la monarchie théocratique. Voilà sa forme gouvernementale propre; si on ne la trouve pas dans quelques pays protestants, c'est que des circonstances indépendantes de la religion ont été plus fortes que les principes de celle-ci.

Si donc le protestantisme remplace le sacerdoce par l'autorité civile devenue confessionnelle, où est son avantage ? Le catholicisme sépare le pouvoir laïque du pouvoir ecclésiastique, mais le subordonne à ce dernier. Le protestantisme confond la politique avec la religion, et subordonne l'organisation de l'Église à l'autorité civile soumise à la foi. Dans les pays protestants les dogmes sont le principe des lois civiles. La raison est donc exclue de la politique comme de la religion, ou, si elle y est admise, elle est confinée dans un cercle très-étroit. Le pouvoir politique ayant sa source dans la foi, doit prétendre par cela même dominer les consciences. La religion des citoyens n'est pas libre; logiquement, il ne peut y avoir de liberté de conscience et de culte chez les protestants.

La tolérance ne s'est introduite chez les peuples protestants que par le relâchement ou l'indifférence en matière religieuse; c'est ce que l'on a nommé en Angle-

terre le *latitudinarisme*. On professait alors que l'homme peut faire son salut dans toutes les sectes du protestantisme, et même dans toutes les religions, ce qui est monstrueux au point de vue de la foi, car c'est nier l'unité de la vérité et la réalité de la révélation. La répulsion des fidèles pour le latitudinarisme a provoqué le mouvement de ferveur religieuse et en même temps d'intolérance connue sous le nom de *revival* ou réveil. Il n'y a qu'une religion purement rationnelle qui puisse logiquement admettre la tolérance, parce que celle-ci résulte non de l'indifférence ou d'une négation, mais de la confiance dans la force naturelle de la raison pour découvrir la vérité, par essence une et la même pour tous. Le libre examen est inséparable d'une pareille religion, tandis qu'il est une impossibilité ou une contradiction dans le protestantisme. Comment croire, en effet, que la Bible est une autorité divine à laquelle la raison humaine doit se soumettre, et prétendre en même temps que celle-ci puisse la juger. C'est dire à la fois que la raison humaine doit se soumettre à la parole de Dieu et que la parole de Dieu doit être soumise à la raison humaine. Le protestantisme est tombé dans bien des contraditions, mais il a reculé devant celle-là. Pour lui ce n'est pas la raison humaine qui juge des textes sacrés ; c'est l'inspiration divine qui en révèle à chacun le véritable sens. La lecture de la Bible, pour opérer le salut, doit être précédée d'un acte de foi, c'est-à-dire de l'abdication de la raison.

***

On voit combien est erronée l'opinion de ceux qui attribuent au protestantisme les conquêtes du libre examen dans le monde. C'est à la Renaissance que revient cet honneur. La Réforme a été une réaction contre celle-ci, loin d'en avoir été la suite, comme on le

dit souvent ; elle a profité de ses travaux et s'en est servie pour lui ravir sa gloire. La Renaissance fut essentiellement rationaliste ; elle fut animée du véritable esprit libéral, fortifié par l'étude des chefs-d'œuvre de la philosophie, de la science morale, de la jurisprudence, des lettres et des arts de l'antiquité, que des circonstances heureuses avaient remis au jour. Elle eut deux buts : la réhabilitation de la raison humaine et celle de la chair, toutes deux frappées de déchéance par le Christianisme. Le réhabilitation de la raison, c'était le réveil de la liberté, des droits et des devoirs naturels de l'homme. La réhabilitation de la chair, c'était la résurrection du sentiment de l'idéal ou de la perfection appliqué aux choses réelles de la vie, c'est-à-dire le progrès, la poursuite du mieux dans l'ordre matériel. C'est précisément contre tout cela qu'a réagi Luther, en même temps qu'il voulait réformer quelques abus dans l'Église catholique. Pour lui, la raison et la chair sont les alliées du démon, des ennemies qu'il faut combattre à outrance. Il a nié la liberté humaine, et voulu y substituer la foi et la grâce divine. Il a proscrit les arts, sauf la musique, parce qu'elle pouvait servir à exalter le mysticisme de ses adeptes. En un mot, il a foulé aux pieds l'idéal rationnel, véritable source du progrès dans le monde, et a mis à la place un idéal mystique et surnaturel avec son cortége habituel de haines sectaires, de guerres religieuses, d'intolérance et de fanatisme.

Ce qui a été la conséquence directe de la Renaissance, ce n'est pas la Réforme de Luther, puisqu'elle lui a été, au contraire, très-hostile et qu'elle est parvenue à interrompre son action pendant longtemps ; mais c'est la philosophie du XVIIIe siècle. Or, l'influence de celle-ci sur les progrès de la civilisation a été infiniment plus puissante que celle de la Réforme, quoi qu'en disent les écrivains protestants de l'Allemagne et de l'Angleterre. La

Renaissance et la philosophie du XVIIIe siècle ont donné naissance à la théorie des droits naturels et ont jeté les bases de la société moderne. La Réforme n'a rien produit de pareil. Les libertés assez restreintes établies en Angleterre, n'ont été revendiquées qu'au nom de la rédemption du genre humain opérée par le Christ, comme des priviléges pour ceux qui croient en lui; elles ne l'ont pas été au nom de la raison humaine, comme des droits naturels de l'homme quelles que soient ses croyances religieuses. On en peut dire autant des constitutions d'Amérique. Elles ne s'adressent pas à l'humanité tout entière et à la raison universelle, elles ont leur source dans une foi particulière, et n'ont été écrites que pour un peuple déterminé. Les titres du genre humain n'ont été retrouvés que par la raison et la philosophie.

C'est encore de la Renaissance et non de la Réforme que procède le mouvement scientifique moderne. La raison réveillée, arrachée au joug de la révélation, fortifiée et éclairée par les œuvres des génies de l'antiquité, a pu enfin philosopher avec Descartes et faire les grandes découvertes des deux derniers siècles et du nôtre.

On peut donc l'affirmer : c'est la Renaissance, et non pas la Réforme, qui a fait éclore la philosophie du XVIIIe siècle. C'est la Renaissance, et non pas la Réforme, qui a produit la théorie des droits naturels et établi les fondements de la société moderne. C'est la Renaissance, mais non la Réforme, qui a suscité la Révolution française. C'est encore la Renaissance, mais non la Réforme, qui a engendré le mouvement scientifique moderne. La Réforme n'a légué au monde que de stériles disputes sur la grâce divine et la prédestination, sur la présence réelle et l'invocation des saints, sur la transsubstantiation et la consubstantiation.

La Renaissance, d'ailleurs, est venue en son temps. Elle a été préparée par le mouvement rationaliste du

moyen âge. La religion catholique était minée déjà par la libre-pensée; ses dogmes et les abus de l'Église étaient livrés à la risée du peuple jusque sur les murs des cathédrales. Ce mouvement d'affranchissement de l'esprit humain a été décuplé par la Renaissance, qui a entraîné une grande partie du clergé; plusieurs papes même ne doivent leur célébrité qu'à la protection qu'ils lui ont accordée. Les artistes de la Renaissance ont eu, sous ce rapport, une très-grande influence. Ils ont réhabilité la raison et la chair par des images sensibles, qui parlaient un langage que tous pouvaient comprendre et qui rendaient à l'esprit la liberté de penser. Les jurisconsultes ont fait comprendre, par la propagation du droit romain, la différence du droit strict et de l'équité. Enfin, des savants, tels que le moine Érasme, ont vulgarisé les *adages* ou maximes de la morale naturelle trouvées dans les œuvres de l'antiquité. Luther, au contraire, n'a donné au peuple que la morale suspecte de la Bible et de subtiles controverses religieuses.

On peut se demander ce qui serait arrivé si la Réforme n'avait pas eu lieu. Quoiqu'il soit difficile de refaire l'histoire, on peut dire qu'il est probable que la société moderne se serait fondée beaucoup plus tôt. On aurait épargné à l'humanité les discussions puériles sur des textes de la Bible, qui ont occupé sans profit les esprits pendant plus de deux siècles, et qui ont mis si souvent aux peuples les armes à la main. La Renaissance aurait fait son œuvre d'affranchissement au sein même de l'Église catholique. N'oublions pas que la libre-pensée avait pénétré dans le clergé lui-même, et que c'était par lui qu'elle faisait sa principale œuvre de démolition. C'est par une action lente et intérieure que l'on détruit, au profit de la raison, les religions devenues un obstacle au progrès; ce n'est pas par des mesures violentes et des déchirements. Luther en voulant restaurer la foi a réveillé le fanatisme

et allumé un vaste incendie. Sans lui, il est probable qu'on n'aurait pas vu, au XVIe siècle, les horreurs de l'Inquisition et les folies dogmatiques du Concile de Trente. L'histoire impartiale dira un jour que son action a été nuisible à l'humanité, et que ceux qui veulent aujourd'hui continuer son œuvre, en croyant servir le progrès, ne font en réalité qu'entraver la marche de la civilisation.

***

Mais, disent les partisans de la conversion des peuples catholiques au protestantisme, la réforme n'est plus maintenant ce qu'elle était du temps de Luther et pendant le XVIIe siècle. Par la force des choses, le protestantisme qui s'intitule encore orthodoxe, est devenu le libre examen, et les dogmes les plus contraires à la raison, qu'il admettait jadis, tels que la prédestination, la grâce justifiante et l'infaillibilité de la Bible, ont été abandonnés.

Il n'est pas aussi vrai qu'on le dit que le protestantisme orthodoxe a embrassé le libre examen et répudié les doctrines de Luther et de Calvin, qui ont été si funestes au progrès des nations protestantes. La preuve en a été donnée au synode général du protestantisme français tenu en 1872, lequel a mis en présence les protestants orthodoxes et les protestants-libéraux. Malgré tous les efforts de ceux-ci, le synode a adopté la déclaration suivante :

« Avec nos pères et nos martyrs dans la confession de La Rochelle, avec *toutes* les églises de la réformation dans leurs divers symboles, nous proclamons l'autorité souveraine des Saintes-Écritures en matière de foi et le salut par la foi en Jésus-Christ, fils unique de Dieu, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. »

On voit que c'est toujours la Bibliolâtrie et le salut par la grâce divine, — c'est-à-dire l'asservissement de la pensée à des textes et la négation du perfectionnement de l'homme par l'usage de sa raison et la pratique du bien, — qui forment l'enseignement du protestantisme orthodoxe. Cet enseignement est anti-libéral et tout partisan du progrès et de la liberté, loin de le favoriser, doit le combattre avec autant d'ardeur que la doctrine catholique de l'infaillibilité et de la domination universelle du pape.

La déclaration du dernier synode général du protestantisme en France nous apprend ce que nous devons penser de l'assertion des protestants-libéraux qui prétendent que l'Église protestante reconnue par l'État est assez large pour que, sans abdication ni hypocrisie, des surnaturalistes et des rationalistes puissent y vivre côte à côte, non-seulement parmi les fidèles, mais encore parmi les pasteurs. La déclaration de 1872 exclut moralement de cette Église les protestants-libéraux, loin de les y accueillir fraternellement. S'il n'en sont pas exclus matériellement, c'est par des raisons purement administratives que M. le pasteur de Pressensé a fait connaître dans un article publié en 1872 dans la *Revue des deux Mondes*.

Après avoir constaté que la fraction rationaliste du protestantisme détruit, par ses négations, ce qui fait l'essence même du Christianisme, et qu'elle prétend continuer à accomplir dans les temples les actes du culte, comme si elle croyait toujours au surnaturel, sous prétexte que l'Église protestante ne doit pas avoir de symbole fixe, mais qu'elle doit s'ouvrir à tous les enseignements, même les plus contradictoires, M. de Pressensé fait remarquer que la moindre association morale ne supporterait pas une pareille anarchie dans son sein. Aussi, dit-il, « la fraction évangélique du synode de Paris n'a rien

fait d'étrange en écartant dans son projet de réorganisation la théorie anarchique qui admet dans la même chaire les contradictions les plus flagrantes sur l'essence même de la foi, et en se refusant à couvrir du voile d'une unité trompeuse deux religions distinctes et même opposées. »

L'Église réformée est reconnue par l'État; c'est à l'État qu'elle devrait s'adresser pour faire exclure les protestants-libéraux de son sein. Or, les orthodoxes ne peuvent et ne veulent recourir à ce moyen, parce qu'ils ne reconnaissent pas, en France, de compétence à l'État en matière de foi ; compétence que de son côté, du reste, l'État ne prétend pas avoir. Il n'y a donc de possible que la séparation à l'amiable et le partage équitable des biens entre les deux fractions. Les orthodoxes les demandent, afin, disent-ils, de ne pas continuer à être attristés par les négations, blasphématoires à leurs yeux, des rationalistes dans les chaïres de leurs temples. Mais ceux-ci s'y refusent obstinément, parce qu'ils ont besoin de la coexistence des deux tendances opposées dans l'Église protestante pour faire croire à la diversité indéfinie de l'enseignement de celle-ci et justifier la qualification qu'ils se donnent. Au reste, il paraît que les difficultés administratives qui existaient à la séparation, par voie d'autorité, sont aplanies, puisque le consistoire de l'Église réformée à Montpellier, usant du droit, reconnu par l'État aux conseils des Églises, de juger des garanties religieuses nécessaires pour l'exercice du droit électoral, a ordonné, en 1878, la radiation sur le registre électoral des noms de vingt-cinq personnes faisant partie d'une Église indépendante.

Il est donc prouvé que ni publiquement ni tacitement le protestantisme orthodoxe n'a abandonné ses deux dogmes fondamentaux, et qu'il est aussi intolérant aujourd'hui qu'il l'était jadis.

On prétend, il est vrai, qu'il constitue, en tout cas,

un progrès considérable sur le catholicisme, parce qu'il repousse les trois institutions les plus pernicieuses de la religion catholique, la confession obligatoire, le célibat des prêtres et l'infaillibilité du pape, et parce qu'il n'a pas de sacerdoce revêtu d'un caractère surnaturel dont les pasteurs puissent abuser pour établir leur domination dans la société. Sans doute, ce sont là des avantages; mais ce qu'il a mis à la place est peut-être plus pernicieux encore et plus contraire aux principes du libéralisme : c'est d'abord l'infaillibilité de la Bible, le livre le plus anti-libéral qui existe et dont tout protestant est tenu de faire sa lecture quotidienne; c'est ensuite l'exaltation de la foi aveugle et le mépris de la raison humaine; la croyance à une inspiration particulière de Dieu accordée à ceux qui lisent la Bible avec la ferme résolution d'admettre pour vrai tout ce qu'elle contient; l'annulation de la liberté sous la grâce divine; l'indifférence pour les bonnes œuvres, déclarées sans influence pour le salut; c'est le bigotisme, l'esprit rigoriste et étroit; c'est enfin le fatalisme sous le nom de prédestination ou de grâce d'élection. Une doctrine religieuse qui nie la liberté humaine et qui professe un suprême dédain pour la raison et la conscience, ne saurait être libérale, c'est-à-dire reconnaître au citoyen des droits naturels et admettre en politique la souveraineté de la raison humaine. De plus, le protestantisme orthodoxe conduit logiquement à la confusion du pouvoir civil et de l'autorité religieuse, à l'établissement d'une religion d'État et à l'intolérance légale, en un mot, à la négation de la liberté de conscience et de l'indépendance du pouvoir civil. L'expérience des peuples protestants est sur tout cela complétement d'accord avec la théorie. Quel avantage y aurait-il donc, en somme, à quitter le catholicisme romain pour embrasser le protestantisme orthodoxe? Une monarchie théocratique vaut-elle mieux

qu'une théocratie cléricale ; faut-il préférer un roi-prêtre à un prêtre-roi ?

Cependant, dit-on encore, que ce soit par contradiction ou par une application logique de leurs principes religieux, les protestants orthodoxes sont, en fait, dans les pays catholiques, comme les libéraux eux-mêmes, partisans de la liberté de conscience, de la liberté d'enseignement, de la liberté de la presse et de la liberté de réunion. Leur premier soin, partout où ils s'établissent, est de fonder une école et ils se contentent, comme lieu de culte, d'une salle de cette école ouverte le dimanche aux familles ; tandis que les catholiques songent d'abord à bâtir une église aussi somptueuse que possible et ensuite à fonder, à l'ombre de cette église, une école qu'ils confient aux petits-frères et aux bonnes-sœurs. Les protestants sont donc les alliés naturels des libres-penseurs, et chaque protestant nouveau est un soldat acquis à la cause libérale.

Il se peut que, dans les pays catholiques, où ils sont en minorité, les protestants orthodoxes s'allient aux libres-penseurs et aux libéraux pour combattre la domination de l'église catholique. C'est pour eux une question d'existence, de même qu'une pareille alliance en est souvent une pour les catholiques dans les pays protestants. Mais, en politique, il faut prévoir et agir dans le présent en vue de l'avenir. Or, les protestants orthodoxes sont aussi intolérants que les catholiques, et ils l'ont bien fait voir dans les Pays-Bas au XVIe siècle, comme depuis en Angleterre, en Allemagne et en Suisse. S'ils demandent, comme les catholiques, la liberté partout où ils sont en minorité, qui nous assure que, lorsqu'ils seront en majorité, ils n'exigeront pas comme eux l'intolérance légale ?

Les protestants veulent l'instruction dans un but religieux, exactement comme les catholiques. Ceux-ci ne sont point adversaires des écoles lorsqu'ils y sont les maî-

tres, lorsque l'enseignement du catéchisme et de l'histoire sainte, donné sous la direction du prêtre, y est obligatoire. De leur côté, les protestants ouvrent des écoles, sans doute, mais c'est pour y enseigner que la Bible est infaillible et qu'il faut croire à tout ce qui s'y trouve. La Bible infaillible est-elle moins pernicieuse que le catéchisme et l'histoire sainte ? Les catholiques veulent que l'école soit fondée à l'ombre de l'Église, les protestants, que le temple soit dans l'école ; où est la différence ? Dans un cas comme dans l'autre, c'est la vérité prétendue révélée et la croyance au miracle qui sont la base de l'instruction, ce n'est pas la raison libre et indépendante.

Enfin, est-il bien sûr que tout protestant nouveau soit un soldat acquis à la cause libérale ? Il serait téméraire de l'affirmer en présence des témoignages de l'histoire contemporaine elle-même. Personne n'ignore qu'en Hollande les protestants orthodoxes sont les alliés des ultramontains sur la question capitale de l'enseignement, et qu'en France ces mêmes protestants ont soutenu, avec les cléricaux, la cause réactionnaire de « l'ordre moral, » depuis 1848 jusques et y compris le 16 mai 1877. Le roi des Belges, Léopold 1er, était protestant, et cependant, comme nous l'a appris sa correspondance avec Stockmar, le conseiller intime de la reine Victoria, il était grand partisan du parti catholique. En France, Guizot, également protestant, a défendu le pouvoir temporel des papes et approuvé, dans un article qu'a publié la Revue des deux Mondes, le projet de loi sur la charité, proposé en Belgique par un ministère clérical pour favoriser l'extension des couvents et le rétablissement de la main-morte. Il ne faut pas oublier que, sur la question de l'enseignement, les protestants orthodoxes sont du même avis que les catholiques ; ils croient comme eux qu'il n'y a pas de morale sans religion positive. En sorte que les libéraux

qui veulent l'enseignement de la morale naturelle dans les écoles, trouveraient ces protestants pour adversaires. Leurs consistoires deviendraient des centres de résistance au progrès, des points de ralliement pour tous les réactionnaires. Enfin, en Belgique, l'expérience tentée à Sart-Dame-Avelines est loin d'être concluante. Les électeurs de cette commune étaient passés dans les rangs des libéraux, du jour où ils s'étaient brouillés avec leur curé, par conséquent avant leur conversion au méthodisme. C'est l'effet invariable de toutes les querelles de sacristie ; mais on sait ce que valent ces recrues d'occasion pour le parti libéral, et rien n'assure qu'elles seraient meilleures revêtues de l'estampille du protestantisme orthodoxe.

Concluons que le protestantisme orthodoxe est, par ses principes, aussi hostile au libéralisme que le catholicisme romain, dont il est, d'ailleurs, en France et en Hollande, le fidèle allié, et que les amis du progrès et de la liberté auraient grand tort d'abandonner la propagande de la libre-pensée, pour travailler à celle du protestantisme.

*
* *

Que devons-nous penser maintenant du protestantisme libéral, particulièrement préconisé par ceux qui conseillent la conversion des catholiques au protestantisme, dans l'intérêt du libéralisme ?

Cette religion nouvelle prétend se borner au sentiment religieux, tel que l'a, dit-on, manifesté Jésus, et à la morale, nommée évangélique, qu'il a enseignée. Elle admet, il est vrai, bien des nuances, qui vont depuis la foi à peine déguisée à la divinité du Christ, jusqu'à la négation de la réalité historique de Jésus; mais officiellement, en fait de dogmes, elle n'en retient jusqu'ici qu'un seul, l'existence de Dieu conçu comme Père des hommes. Il serait difficile, en effet, de rattacher au Christianisme,

auquel le protestantisme libéral prétend appartenir, la négation de Dieu ou une religion purement humanitaire, comme l'était, par exemple, celle d'Auguste Comte. Sauf la foi à l'existence de Dieu, elle laisse à ses adeptes la plus complète liberté de croyance. Ainsi, ses représentants ont été obligés d'avouer, au synode général de 1872, qu'ils admettraient dans leurs rangs même ceux qui croient au dogme de l'immaculée conception. Et la logique les forcerait à aller plus loin encore; car s'ils ne demandent d'autre profession de foi que la croyance à l'existence de Dieu et à la morale évangélique, il n'y a pas de raison pour qu'ils n'admettent pas aussi parmi eux les partisans de l'infaillibilité du pape. L'aveu qu'on leur a arraché, au synode de 1872, ôte donc beaucoup à l'importance politique du mouvement protestant libéral, puisque ce mouvement n'est pas incompatible avec le maintien des superstitions les plus grossières et avec les doctrines les plus hostiles à la liberté et au progrès.

Le protestantisme libéral est né du désir de concilier la liberté de la pensée avec la tradition chrétienne. Il procède par voie d'élimination; il exclut les dogmes et les abandonne à l'appréciation ou à la foi individuelle. Le résidu de cette opération, c'est l'affirmation de l'existence de Dieu, le sentiment religieux et la morale dite évangélique.

Cependant, tout en rejetant ce qui constitue essentiellement le Christianisme, la croyance au péché originel et à la rédemption surnaturelle en Jésus-Christ, les protestants-libéraux s'obstinent à garder le nom de chrétiens. Ils sont en réalité des libres-penseurs honteux et inconséquents, qui n'osent point arborer franchement leur drapeau et qui prennent celui de leurs adversaires. Ils ne parviennent pas à s'affranchir du respect de la Bible et veulent rester dans la communion des chrétiens, quoique ceux-ci les repoussent au même titre que les

libres-penseurs déclarés. Pour faire croire qu'ils ont le droit de prendre la qualification de chrétiens, ils changent le sens des mots. Voici comment un historien philosophe, M. F. Laurent, professeur à l'Université de Gand, bien que partisan lui-même du protestantisme libéral, a caractérisé ce procédé, en parlant, dans ses *Études sur l'histoire de l'Humanité*, de Lessing, le véritable fondateur du protestantisme libéral.

« Pourquoi, dit-il, Lessing se sert-il d'un terme qui a un sens consacré (celui de Révélation) en y attachant une signification différente ? Cela jette de l'*équivoque* sur l'idée dominante de l'éducation providentielle ; l'on ne sait si c'est un chrétien qui parle ou si c'est un libre-penseur. Notre reproche s'adresse moins à Lessing qu'à l'esprit qui règne dans la philosophie allemande : elle tient à rester chrétienne, et pour montrer qu'elle l'est, elle conserve la terminologie du christianisme ; mais, pour qui va au fond des choses, il est évident qu'elle n'a rien de chrétien que le nom. Ne vaudrait-il pas mieux changer de langage, en même temps que l'on change d'idées ? Il y aurait *plus de franchise* dans ce procédé, et la netteté des idées ne pourrait qu'y gagner. » (t. XII p. 129).

C'est là, en effet, le principal reproche que l'on peut adresser au protestantisme libéral. Il détruit, par les fausses dénominations qu'il prend, la clarté des idées, et il égare par là même la conscience. Les protestants-libéraux sont illogiques, et la logique c'est la lumière de la pensée, c'est ce que l'on nomme le bon sens, lorsqu'elle se trouve naturellement dans l'esprit. Ils n'ont pas le droit de se dire chrétiens, puisqu'ils rejettent la chute originelle et la rédemption miraculeuse. Ils n'ont pas le droit de se dire protestants, puisqu'ils n'admettent pas les deux principes essentiels du protestantisme : l'infaillibilité de la Bible et le salut par la grâce divine et par la foi. Enfin, ils n'ont pas le droit de se dire libres-pen-

seurs, puisque, tout en prétendant soumettre la Bible à la raison et à la conscience humaines, en réalité ils lui restent asservis, car ils déclarent qu'elle contient la morale parfaite. Et ceci n'est point sans conséquences pratiques : ils veulent que la Bible serve de guide pour l'éducation des enfants et de nourriture spirituelle pour les femmes et le peuple. Ils répandent ainsi les fausses notions de la morale d'autorité, du miracle et du gouvernement théocratique, qui obscurcissent l'entendement de ceux qui les ont reçues et laissent dans leur esprit des traces ineffaçables.

***

La question de la morale évangélique veut être éclaircie. Est-il vrai qu'on ne la trouve que dans les Évangiles ; que le Christ en a été le premier révélateur, et que ceux qui l'adoptent comme parfaite et adéquate à la morale naturelle ou rationnelle, ont le droit, par cela même, de se dire chrétiens ?

La morale enseignée par Jésus est tout entière dans l'Ancien Testament, que les protestants-libéraux rejettent cependant comme contraire à la raison et à la conscience naturelles. Le précepte essentiel de la morale évangélique : « Vous aimerez le Seigneur, votre Dieu, de tout votre cœur et de toute votre âme, et votre prochain comme vous-même, » (Matthieu, XXII, 37, 39), se trouve, entre autres, dans le Deutéronome (VI, 5) : « Aime l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, » et dans le Lévitique (XIX, 18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » et l'on peut reconstruire en entier le *Sermon sur la Montagne* au moyen de passages de l'Ancien Testament. Ceci, du reste, ne doit pas nous surprendre, puisque Jésus s'est nourri de la lecture des livres saints de sa nation et qu'il s'est donné pour mission d'accomplir la loi et les

prophéties relatives au Messie. Mais il est utile de le prouver par les textes mêmes, afin de détruire les préjugés qui existent à cet égard. Suivons donc pas à pas le Sermon sur la Montagne, et mettons en regard les passages de l'Ancien Testament desquels il a été tiré.

Jésus : « Heureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux. » (Matth., V, 3.)

Proverbes : « Celui qui est humble d'esprit, obtient la gloire. » (XXIX, 23.)

Ésaïe : « Car ainsi a dit celui qui est haut et élevé, qui habite dans l'éternité, et duquel le nom est le saint : J'habiterai dans le lieu haut et saint, avec celui qui a le cœur brisé et qui est humble d'esprit, afin de vivifier l'esprit des humbles, et afin de vivifier ceux qui ont le cœur brisé. » (LVII, 15.)

Jésus : « Heureux ceux qui sont dans l'affliction, car ils seront consolés. » (Matth., V, 4.)

Ésaïe : « L'Esprit du Seigneur, l'Éternel, est sur moi, c'est pourquoi l'Éternel m'a oint pour évangéliser aux débonnaires : il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé ; pour publier aux captifs la liberté et aux prisonniers l'ouverture de la prison ; pour publier l'année de la bienveillance de l'Éternel et le jour de la vengeance de notre Dieu, pour consoler tous ceux qui sont dans le deuil ; pour annoncer à ceux de Sion qui pleurent que la magnificence leur sera donnée au lieu de la cendre, l'huile de joie au lieu du deuil, un manteau de louange au lieu d'un esprit affligé. » (LXI, 1, 2, 3).

Jésus : « Heureux les débonnaires, car ils hériteront de la terre. » (Matth., V, 5).

Psaumes : « Mais les débonnaires hériteront de la terre, et jouiront à leur aise d'une grande prospérité. » (XXXVII, 11).

Jésus : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. Heureux les miséricor-

dieux, car ils obtiendront miséricorde. » (Matth., V, 67).

Proverbes : « Celui qui s'adonne soigneusement à la justice et à la miséricorde trouvera la vie, la justice et la gloire. » (XXI, 21),

Ésaïe : « O vous tous qui êtes altérés, venez aux eaux. » (LVI, 1).

Psaumes « Éternel ! je verrai ta face par la justice, et je serai rassasié de ta gloire quand je serai réveillé. » (XVII, 15).

« C'est ici la porte de l'Éternel, les justes y entreront. » (CXVIII, 20).

JÉSUS : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » (Matth., V, 8).

Psaumes : « Qui est-ce qui habitera en la montagne de ta sainteté ? C'est celui qui marche en intégrité, qui fait ce qui est juste, et qui dit la vérité ainsi qu'elle est en son cœur. » (XV, 1, 2).

« Qui est-ce qui montera à la montagne de l'Éternel, et qui est-ce qui demeurera au lieu de sa sainteté ? Ce sera l'homme qui a les mains pures et le cœur net, dont l'âme n'est point portée à la fausseté et qui ne jure point pour tromper. » (XXIV, 3, 4).

JÉSUS met ensuite sur la même ligne ceux qui sont persécutés pour la justice et ceux qui le sont à cause de lui, pour avoir répandu sa doctrine. Il promet aux uns et aux autres le bonheur et le royaume des cieux. (Matth., V, 10 à 16).

Cette identification de la justice et de la foi au messianisme de Jésus ne pouvait se trouver dans l'Ancien Testament. Elle appartient en propre à Jésus et elle a été l'origine de la confusion, que fait l'Église, des œuvres de justice et des pratiques de dévotion.

JÉSUS annonce aussi qu'il n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir. Il assimile la justice à l'observation de la loi, dont il exige le respect jusque

dans ses plus petits commandements. (Matth., V, 17 à 20).

Il faut rappeler ici combien la loi de Moïse était inhumaine, dure et intolérante. Elle prescrivait les peines les plus cruelles pour ceux qui avaient abandonné la foi de la nation. Nous avons cité à ce sujet le chapitre XIII (v. 6 à 18) du *Deutéronome*. Citons également un passage qui consacre la théocratie. Jésus ne l'exclut pas du respect qu'il exige de ses disciples.

Deutéronome : « Celui qui s'enflant d'orgueil ne voudra point obéir au commandement du pontife qui en ce temps-là sera ministre du Seigneur votre Dieu, ni à l'arrêt du juge, sera mis à mort. » (XVII, 12).

Jésus : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point. » (Matth., V, 21).

Cette défense se trouve en effet dans l'Exode, XX, 13 et dans le Deutéronome, V, 17.

Jésus ajoute : « Mais moi je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère sans cause, sera puni par le jugement. » (Matth., V, 22).

Lévitique : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur. » (XIX, 17).

Jésus : « Accordez-vous au plus tôt avec votre partie adverse, pendant que vous êtes en chemin avec elle, de peur que votre partie adverse ne vous livre au juge. » (Matth., V, 25).

Proverbes : « Ne te hâte pas de sortir pour plaider, de peur qu'à la fin tu ne saches que faire, après que ton prochain t'aura rendu confus. » (XXV, 8).

Jésus. « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras point d'adultère. » (Matth., V, 27).

Cette défense se trouve dans l'Exode, XX, 14 et dans le Deutéronome, V, 18.

Jésus ajoute : « Mais moi je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter, il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. » (Matth., V, 28).

Proverbes : « Ne convoite point sa beauté dans ton cœur, et ne te laisse pas prendre par ses yeux. » (VI, 25.)

JÉSUS conseille la mutilation des membres qui nous font tomber dans le péché (Matth., V, 29, 30). Ce conseil paraît également lui appartenir en propre. Mais est-il moral? Les chrétiens se sont autorisés des paroles attribuées à Jésus pour opérer des mutilations odieuses. Il est inutile de rappeler l'histoire d'Origène et celle d'Abeilard.

JÉSUS condamne le divorce. Il y voit une occasion d'adultère, sauf dans le cas où il se fait pour cause d'adultère (Matth., V, 31, 32). Cette condamnation nouvelle, qu'il explique au chap. XIX de l'Évangile selon Matthieu, se concilie assez mal avec la réponse qu'il fait aux pharisiens et d'après laquelle les sexes n'existeraient point dans la vie future.

JÉSUS défend non-seulement de se parjurer, mais de jurer de quelque façon que ce soit, c'est-à-dire d'invoquer le nom de Dieu. Il ne permet qu'une affirmation réitérée (Matth., V, 33 à 37). C'est puéril, car toute affirmation se fait devant Dieu ou la Vérité.

JÉSUS : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent. » (Matth., V, 38).

En effet, cela se trouve dans l'Exode, XXI, 24, dans le Lévitique, XXIV, 20 et dans le Deutéronome, XIX, 21.

JÉSUS ajoute : « Mais moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous fait du mal ; mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui aussi l'autre. » (Matth., V, 39.)

Proverbes : « Ne dis point : Je rendrai le mal qu'on m'a fait, mais attends l'Éternel, et il te délivrera. » (XX, 22.) « Ne dis point : Je lui ferai comme il m'a fait ; je rendrai à cet homme selon ce qu'il m'a fait. » (XXIV, 29.)

Ésaïe : « J'ai exposé mon dos à ceux qui me frap-

paient, et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe; je n'ai point caché mon visage pour éviter l'ignominie et les crachats. » (L, 6.)

Jérémie : « Il tendra la joue à celui qui le frappera, il sera rassasié d'opprobres. » (Lament., III, 30).

JÉSUS : « Donnez à celui qui vous demande, et ne vous détournez point de celui qui veut emprunter de vous. » (Matth., V, 42).

Deutéronome : « Tu ne resserreras point ta main à ton frère qui sera dans la pauvreté; mais tu ne manqueras pas de lui ouvrir ta main, et de lui prêter sur gage, autant qu'il en aura besoin à cause de l'indigence où il se trouvera. » (XV, 7,8).

JÉSUS : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » (Matth., V, 43).

Lévitique : « Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de ressentiment contre les enfants de ton peuple, mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (XIX, 18).

Deutéronome : « Tu ne chercheras jamais, tant que tu vivras, la paix ni le bien des eunuques, des bâtards, des Hammonites et des Moabites. » (XXIII, 6).

Psaumes : « Même celui qui avait paix avec moi, en qui je me fiais, qui mangeait mon pain, a levé le talon contre moi. Mais toi, Éternel, aie pitié de moi et me relève, et je le leur rendrai. » (XLI, 10, 11).

JÉSUS : « Mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous outragent et qui vous persécutent, afin que vous soyez enfants de votre Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons. » (Matth., V, 44, 45).

Proverbes : « Quand ton ennemi sera tombé, ne t'en

réjouis point; et quand il sera renversé que ton cœur ne s'en égaie point. » (XXIV, 17).

« Si celui qui te hait a faim, donne lui à manger du pain, et s'il a soif, donne lui à boire de l'eau. » (XXV, 21).

Exode : « Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu ne manqueras pas de le lui ramener. » (XXIII, 4).

Jésus : « Soyez donc parfait comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » (Matth., V, 48).

Lévitique : « Soyez saints, comme je suis saint, moi qui suis l'Éternel, votre Dieu. » (XIX, 2).

Genèse : « Je suis le Dieu tout-puissant, marchez devant moi et soyez parfait. » (XVII, 1).

Deutéronome: « Vous serez parfait et sans tache devant le Seigneur votre Dieu. » (XVIII, 13).

Jésus : « Que votre aumône se fasse en secret, et votre Père qui vous voit dans le secret, vous le rendra publiquement. » (Matth., VI, 4).

Jérémie : « Quelqu'un se pourra-t-il cacher dans quelque cachette, que je ne le voie pas? dit l'Éternel. Ne remplis-je pas, moi, les cieux et la terre, dit l'Éternel. » (XXIII, 24).

Jésus : « Quand vous priez, entrez dans votre cabinet, et, ayant fermé la porte, priez votre Père qui est dans ce lieu secret; et votre Père, qui vous voit dans le secret, vous le rendra publiquement. » (Matth., VI, 6).

II. Rois : « Et, étant entré dans sa chambre, il ferma la porte et pria l'Éternel. » (IV, 33).

Jésus : Or, quand vous priez, n'usez pas de vaines redites, comme les païens; car ils croient qu'ils seront exaucés en parlant beaucoup. Ne leur ressemblez donc pas ; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez. » (Matth., VI, 7, 8).

Ecclésiaste : « Ne te précipite point à parler, et que ton cœur ne se hâte point de prononcer aucune parole

devant Dieu; car Dieu est aux cieux, et toi, tu es sur la terre; c'est pourquoi use de peu de paroles. » (V, 2).

Jésus : « Vous donc, priez ainsi : Notre Père qui êtes aux cieux! que votre nom soit sanctifié. » (Matth., VI, 9).

Ésaïe : « Éternel, c'est toi qui es notre Père. » (LXIII, 16).

Psaumes. « Mon âme, bénis l'Éternel. » (CIII, 22).

Jésus : « Que votre règne arrive. Que votre volonté soit faite sur la terre comme aux cieux. » (Matth., VI, 10).

Psaumes : « L'Éternel a établi son trône dans les cieux, et son règne a la domination sur tout. Bénissez l'Éternel, vous qui faites sa volonté. » (CIII, 19, 21).

Jésus : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » (Matth., VI, 11).

Proverbes : « Ne me donne ni pauvreté ni richesse; nourris-moi du pain de mon ordinaire. » (XXX, 8).

Jésus : « Pardonnez-nous nos péchés, comme aussi nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » (Matth., VI, 12).

Lévitique : « Tu ne te vengeras point. » (XIX, 18).

Jésus : « Et ne nous abandonnez point à la tentation, mais délivrez-nous du malin. Car à vous appartient le règne, la puissance et la gloire à jamais. » (Mat., VI, 13).

Proverbes : « Éloigne de moi la vanité et la parole de mensonge. » (XXX, 8).

II. Chroniques : « O Éternel! c'est à toi qu'appartient la magnificence, la puissance, la gloire, l'éternité et la majesté, car tout ce qui est aux cieux et sur la terre est à toi. » (XXIX, 11).

Jésus recommande de jeûner en secret, comme il a recommandé de prier et de faire l'aumône en secret, parce que rien n'est caché pour Dieu. (Matth., VI, 16-18). C'est une nouvelle application du principe de l'omniscience de Dieu professé par les prophètes et notamment par Jérémie (XXIII, 24).

Jésus : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre. » (Matth., VI, 19).

Proverbes : « Ne te tourmente point pour t'enrichir. » (XXIII, 4).

Jésus : « Nul ne peut servir deux maîtres. Ne soyez point en souci de votre vie, de ce que vous mangerez ou de ce que vous boirez... Regardez les oiseaux de l'air : ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent rien dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas beaucoup plus excellents qu'eux ? Votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses-là. » (Matth., VI, 24-32).

Psaumes : « Remets ta voie à l'Éternel et espère en lui, il travaillera pour toi. » (XXXVII, 5).

Proverbes : « Décharge-toi de tes affaires sur l'Éternel, et tes desseins seront affermis. » (XVI, 3).

Job : « Qui est-ce qui apprête la nourriture au corbeau, quand ses petits crient au Dieu fort et volent çà et là, parce qu'ils n'ont rien à manger ? » (XXXIX, 3).

Psaumes : « Qui donne la pâture au bétail et aux petits des corbeaux qui crient ? » (CXLVII, 9). « Les yeux de tous sont tournés vers toi et tu leur donnes leur nourriture en leur temps. Tu ouvres ta main, et tu rassasies à souhait tout ce qui vit. » (CXLV, 15, 16).

Jésus : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par dessus. » (Matth., VI, 33).

I. Rois : « Si tu marches dans mes voies, pour garder mes ordonnances et mes commandements, je prolongerai aussi tes jours. » (III, 14).

Psaumes : « J'ai été jeune et j'ai aussi atteint la vieillesse ; mais je n'ai point vu le juste abandonné, ni sa postérité mendiant son pain. Les justes hériteront la terre. Attends l'Éternel et garde ses voies, et il t'élèvera, afin que tu hérites la terre. » (XXXVII, 25, 29, 34).

Jésus : « Ne donnez point les choses saintes aux chiens, et ne jetez point vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se tournant, ils ne vous déchirent. » (Matth., VII, 6).

Proverbes : « Ne reprends point un moqueur, de peur qu'il ne te haïsse; reprends un homme sage, et il t'aimera. » (IX, 8).

Jésus : « Quiconque demande, reçoit; et qui cherche, trouve; et l'on ouvre à celui qui heurte. » (Matth., VII, 8).

Proverbes : « J'aime ceux qui m'aiment et ceux qui me cherchent soigneusement me trouvent. » (VIII, 17).

Jérémie : « Vous me prierez et je vous exaucerai. » (XXIX, 12).

Jésus : « Toutes les choses que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-les-leur aussi de même, car c'est la loi et les prophètes. » (Matth., VII, 12).

Exode : « Vous n'opprimerez point l'étranger, car vous savez ce que c'est que d'être étrangers, parce que vous avez été étrangers au pays d'Égypte. » (XXIII, 9).

Lévitique : « L'étranger qui demeure avec vous sera comme celui qui est né parmi vous, et vous l'aimerez comme vous-mêmes. » (XIX, 34).

Deutéronome : « Tu ne feras point de tort au mercenaire qui est pauvre et indigent. — Quand tu feras ta moisson dans ton champ et que tu auras oublié quelque poignée d'épis, tu ne retourneras point pour la prendre; mais cela sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve. — Et tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte; c'est pourquoi, je te commande de faire ces choses. » (XXIV, 14, 19, 22).

***

Si Jésus a puisé dans les livres saints de sa nation la morale de charité, d'abnégation et d'humilité qu'il a

enseignée, c'est que cette morale dite évangélique découlait du messianisme qui faisait le fond de la religion hébraïque. Jésus, en disant que les temps prédits pour la venue du Messie étaient arrivés et qu'il était le Sauveur promis à l'humanité, a par cela même annoncé que Dieu avait substitué le pardon et la miséricorde à la sévérité et à la stricte justice qu'il avait écoutées jusque-là. Il a donc mis une religion d'amour, de grâce et de miséricorde à la place de la religion de justice rigoureuse qui avait été celle des juifs. Cette substitution, annoncée par les prophètes et qui était une conséquence logique des dogmes de la chute originelle et de la rédemption, dont l'origine solaire nous est connue, devait amener aussi avec elle une morale de douceur, d'abnégation et de charité.

L'importance de cette filiation des idées mérite qu'on s'y arrête. Si l'homme est déchu par le péché originel, il ne peut se sauver lui-même, puisque sa force pour le bien venait de son union avec Dieu et qu'il s'est volontairement séparé de lui. La mal est le résultat des conditions nouvelles dans lesquelles il s'est placé par sa faute. La justice envers lui consiste donc à l'abandonner aux conséquences de l'abus qu'il a fait de sa liberté, c'est-à-dire à le condamner. Aussi le Dieu des juifs est-il le Dieu vengeur, le Dieu sévère qu'il faut craindre. Cependant, dès l'origine il a promis son pardon, sa grâce et sa miséricorde par l'envoi d'un sauveur ou d'un rédempteur. Jésus s'est présenté comme étant ce Messie, cet envoyé de Dieu, chargé de révéler l'accomplissement de la loi de justice par l'amour divin, et de payer en une fois, par sa passion et sa mort, la dette de justice et d'expiation contractée envers Dieu par l'humanité entière, responsable de la faute du premier homme. Le Dieu, au nom duquel Jésus prétendait parler, prenait donc une face nouvelle. Il n'était plus le Dieu vengeur, le Dieu de

justice absolue du mosaïsme ; il devenait le Dieu d'amour, le Dieu bon et miséricordieux, le Père des hommes. Or, si Dieu aimait les hommes et en donnait la preuve par le sacrifice de lui-même, ou par celui de la plus parfaite de ses créatures, pour racheter leurs péchés, l'idéal de perfection qui leur servait de règle dans leurs relations entre eux, changeait par cela même. Les hommes prennent toujours le Dieu qu'ils conçoivent pour modèle de leurs pensées et de leurs actions. Ceux donc qui adoraient un Dieu de miséricorde, devaient aussi l'aimer comme un Père et aimer leurs semblables comme eux-mêmes. A son exemple, ils devaient pratiquer la charité, le pardon des injures, le sacrifice d'eux-mêmes ou l'abnégation, la douceur et l'humilité. Voilà donc la morale évangélique rigoureusement déduite des dogmes de la chute originelle et de la rédemption surnaturelle. Or, cette déduction n'a pas été faite par Jésus ; elle a été faite dès l'instant où la promesse d'une rédemption est entrée dans les croyances religieuses. C'est pourquoi la morale évangélique se trouve tout entière dans la loi et les prophètes de la Judée. Jésus n'a eu qu'à changer en actualité ce qui n'avait été considéré jusqu'alors que comme la conséquence d'un fait qui se produirait dans un avenir déterminé.

La morale de charité, d'abnégation et d'humilité, enseignée par Jésus, n'est donc pas un produit de la raison et de la conscience naturelles, comme elle l'était dans la philosophie stoïcienne, par exemple; elle est, de même que dans le Bouddhisme, le résultat d'un dogme religieux ; elle est du domaine exclusif de la foi. Les protestants-libéraux se trompent lorsqu'ils disent que Jésus a enseigné une morale sans dogmes religieux ou que ses dogmes étaient subordonnés à la morale. C'est le contraire qui est vrai. Jésus a été le fondateur d'une religion positive et non un simple moraliste. Il ne

s'est pas donné pour mission d'enseigner aux hommes à se sauver eux-mêmes en observant les règles d'une morale déduite des principes de la raison et des prescriptions de la conscience naturelle ; il a voulu racheter leurs péchés et les sauver au moyen du pouvoir surnaturel qu'il croyait avoir reçu de Dieu. Qui pourrait, en effet, contester à cet égard ses énergiques affirmations : « Le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu. Qui peut être sauvé ? Quant aux hommes, cela est impossible ; mais quant à Dieu, toutes choses sont possibles. Le Fils de l'homme est venu donner sa vie pour la rançon de plusieurs ? » (Matthieu, XVIII, 11; XIX, 26; XX, 28). Or, c'est là précisément la ligne de démarcation entre la morale naturelle et la religion positive. Le bien ou le salut de l'homme opéré par une intervention divine spéciale, est de l'essence de toute religion positive. Le Christianisme de Jésus repose tout entier sur l'idée de cette intervention miraculeuse; cela éclate à chaque ligne des Évangiles avec une force qu'il serait bien difficile de nier, si l'on ne savait quels épais nuages produisent parfois dans l'esprit de ceux qui s'y livrent, les controverses religieuses. Pour Jésus, la morale était un moyen de salut subordonné; le principal, et au fond le seul efficace, c'était la grâce divine, la rémission des péchés. Le point de départ des protestants-libéraux, c'est-à-dire la négation du dogme ou sa subordination à la morale dite évangélique, dans la religion de Jésus, est une erreur historique flagrante.

Les raisons qu'ils donnent sont faciles à réfuter. Jésus, disent-ils, a dit lui-même que le précepte d'aimer Dieu par dessus toute chose et son prochain comme soi-même, contient toute la loi et les prophètes, et, lorsqu'il a fait la description du jugement dernier, rapporté dans l'Évangile de Matthieu (XXV, 33 à 46), il a placé à la droite de Dieu, non pas ceux qui ont cru à beaucoup de dogmes et

accompli beaucoup de cérémonies, mais ceux qui ont donné à manger à qui avait faim, à boire à qui avait soif, des vêtements à qui était nu, des soins aux malades, des consolations aux prisonniers, en un mot, il a dit que ceux-là seront sauvés qui ont beaucoup aimé, beaucoup compati et beaucoup sacrifié. On veut en conclure que Jésus a exclu des conditions du salut la croyance à des dogmes et la pratique de cérémonies religieuses. Mais cette assertion ne résiste pas à la lecture des textes. Dans Marc, on trouve que Jésus a exigé très-catégoriquement la foi en sa mission et la cérémonie du baptême. « Celui qui croira, a-t-il dit, et qui sera baptisé sera sauvé ; mais celui qui ne croira point, sera condamné. » (Marc, XVI, 16).

Les Évangiles synoptiques sont d'accord sur ce point, qu'il a souvent parlé de la nécessité de croire à son œuvre de rédemption pour être sauvé. Dans son discours sur la montagne, il a mis sur la même ligne ceux qui sont persécutés pour la justice et ceux qui le sont à cause de leur foi en lui. Le discours qu'il a tenu à ses disciples sur sa messianité, à l'endroit nommé Césarée de Philippe, et qui est rapporté au chapitre XVI, 13 à 28, de l'Évangile selon Matthieu, est aussi authentique et aussi formel que son discours sur la montagne, contenant l'exposé de sa morale et que l'on trouve aux chapitres V, VI et VII du même Évangile. Il y prend le titre de Christ ou de Messie rédempteur, comme il avait pris ailleurs celui de Messie révélateur. Il annonce sa passion et sa mort pour le rachat des péchés des hommes ; il prédit sa résurrection et fonde son Église en donnant à Pierre le pouvoir surnaturel de remettre les péchés. La nécessité de croire à des dogmes et d'accomplir certaines cérémonies sacramentelles pour être sauvé, ne saurait donc être sérieusement contestée dans la doctrine de Jésus. Il a proclamé que nul ne vient à Dieu que par lui, avec autant de

force qu'il a prescrit d'aimer Dieu et son prochain. Le précepte moral, c'est la loi de l'Ancien Testament; la foi en Jésus-Christ immolé pour le rachat de nos péchés et ressuscité pour notre justification, c'est le commandement du Nouveau. L'homme déchu ne saurait observer la loi d'amour, comme il ne saurait adorer Dieu en esprit, sans le secours surnaturel de la grâce divine accordée par une rédemption miraculeuse. Tel était l'enseignement de Jésus, et il se montre partout dans les Évangiles avec une clarté que les esprits prévenus peuvent seuls méconnaître.

Jésus rappelle trop souvent les paroles des prophètes de sa nation et notamment celles d'Ésaïe, pour que l'on puisse douter qu'il entendait comme eux l'œuvre que devait accomplir le Messie. On distingue, il est vrai, deux Ésaïe; l'un qui aurait écrit avant la captivité de Babylone, l'autre après. On attribue à ce dernier les chapitres du livre d'Ésaïe à partir du XLe, et ce n'est, dit-on, que dans ces chapitres et dans les écrits d'autres prophètes postérieurs à la captivité, que l'on trouve la description d'un messie rédempteur. On prétend qu'il n'est parlé ailleurs que d'un messie révélateur. On nie que le célèbre chapitre LIII d'Ésaïe contienne une prédiction de la passion et de la mort du Christ pour la rédemption du genre humain. On affirme qu'Ésaïe n'a entendu parler que d'une fraction du peuple d'Israël, qui supportait avec courage la captivité et qui souffrait pour les autres; c'est cette élite de la nation juive qu'il a, dit-on, personnifiée sous le nom de *Serviteur de l'Éternel*. — Il se peut qu'il ait existé deux Ésaïe dont les écrits ont été réunis en un seul livre; mais ce qu'on ne peut admettre, c'est la distinction d'un Messie révélateur et d'un Messie rédempteur dans les croyances du peuple juif. Tout l'Ancien Testament repose sur l'idée d'un Envoyé de Dieu qui doit vaincre le démon par le sacri-

fice. C'est l'idée mère du Judaïsme et du Christianisme. Ésaïe a voulu fortifier le courage des captifs juifs en précisant les prophéties à l'égard du Messie. Tel a été aussi le but des autres prophètes. Sans doute, l'idée d'un Messie rédempteur est une idée chaldéenne et persane, mais elle existait chez les juifs avant la captivité. D'ailleurs, quelles qu'aient été son origine et ses transformations en Judée, le point important, c'est de savoir si elle était généralement admise au moment de l'apparition de Jésus. Or, on ne peut contester qu'en ce moment le peuple juif attendait la venue d'un messie rédempteur et que Jésus a partagé la croyance générale. Les prophéties relatives au Messie sont devenues vraies par la volonté de Jésus de les réaliser en sa personne et par la foi de ses disciples.

L'intime connexion de la morale qu'il a enseignée avec les dogmes de la chute originelle et de la rédemption miraculeuse du genre humain, est donc établie par les preuves les plus fortes que l'on puisse exiger. La morale évangélique est en réalité la morale messianique de l'Ancien Testament.

C'est précisément cette connexion qui explique les erreurs, les exagérations et les lacunes qui se remarquent dans la morale dite évangélique. Citons-en quelques-unes. Jésus a substitué une morale prétendue révélée et une sanction extérieure dans une autre vie, aux prescriptions et à la sanction intérieure de la conscience. Il a cru au démon et à la damnation éternelle. Il a placé, pour le salut éternel, la foi en sa mission de Sauveur au-dessus des bonnes œuvres et du respect de la justice. Il a conseillé des mutilations corporelles afin d'éviter le péché. Il a poussé le devoir d'abnégation jusqu'à vouloir qu'on se rende complice des attentats dont on est victime, ce qui est contraire à la règle de morale naturelle qui ordonne de résister à l'injustice.

On sait que c'est ce précepte de Jésus-Christ qui a conduit, pendant le moyen âge, à l'établissement d'une société composée de tyrans et d'esclaves volontaires, de brigands sans frein et de lâches sans vergogne. Il a restreint la portée du précepte de l'amour du prochain et justifié l'intolérance violente ou légale par ses paraboles des incrédules jetés à la mer, une meule au cou, et du roi qui fait mettre à mort ceux qui ne veulent pas le reconnaître. Il a condamné le travail et l'épargne, qu'il a prétendu remplacer par la prière pour obtenir le pain quotidien. Enfin, il a montré peu de respect pour les devoirs de la famille, au-dessus de laquelle il plaçait la communion des croyances religieuses, et il a appuyé son enseignement d'une conduite qui n'était pas exempte de dureté envers sa mère, alors même qu'on admettrait qu'il eût pour excuse qu'elle le considérait comme ayant perdu l'esprit. (Marc, III, 21, 31-35).

Si Jésus avait moins consulté les dogmes du judaïsme, il ne serait pas, sans doute, tombé dans les exagérations qui déparent sa doctrine morale. C'est l'idée de la chute et de la rédemption, née du mythe solaire et développée par les prophètes de la Judée, qui l'a conduit à enseigner une morale sectaire ou dogmatique. Quelqu'élevée qu'elle soit, la morale évangélique a des taches nombreuses, et on ne peut, sans injustice, l'égaler à la morale naturelle ou universelle.

D'ailleurs, Jésus, malgré son dévouement à ses idées, sa douceur et sa mort sublime, n'est pas un idéal complet. Il n'est, en effet, ni l'idéal de l'homme religieux, puisque ses idées étaient entachées de beaucoup de superstitions, ni l'idéal du citoyen et du fils, ni l'idéal du savant et de l'artiste.

Les protestants-libéraux ont donc tort de prétendre que les Évangiles contiennent la morale parfaite, qu'on ne la trouve pas ailleurs, et qu'ils peuvent, en se déclarant les

disciples de Jésus moraliste, prendre légitimement la dénomination de chrétiens. Ajoutons que ce nom ne rappelle pas l'origine qu'ils veulent s'attribuer, puisque la qualification de Christ dans l'ancien Testament désignait le Messie et qu'ils rejettent les dogmes de la chute originelle et de la rédemption.

*
* *

Le protestantisme libéral prétend exclure les dogmes et réduire la religion au seul sentiment religieux et moral. Par là il mutile la pensée humaine et se déclare impuissant à satisfaire aux besoins les plus impérieux de la raison, indissolublement unie à la conscience et au sentiment. Pour se convaincre de cette union, il suffit de considérer combien le sentiment et la conscience sont faibles et prompts à s'égarer, lorsqu'ils ne sont pas éclairés par la raison. La conscience nous ordonne de sacrifier les jouissances extérieures à la justice, et elle nous défend de traiter les autres hommes comme des choses ou des animaux pour les faire servir à satisfaire nos besoins et nos passions. Mais, si la raison nous dit que tout finit pour nous à la mort, qu'il n'y a de véritable bien que les jouissances des sens et que les hommes n'ont pas les mêmes droits parce qu'ils sont conformés différemment, en un mot, si notre raison nous oblige à admettre le matérialisme, il sera bien difficile de ne pas voir des préjugés dans les commandements de la conscience et de ne pas recourir sans cesse à la force. Aussi a-t-on toujours fait dépendre les règles que l'homme doit observer dans ses relations avec lui-même et avec ses semblables, de la solution de quelques questions que nous nous posons invinciblement dès que la pensée s'éveille en nous. Ces problèmes naturels à l'esprit, nous savons qu'ils se résument en ceux-ci : que sommes-nous ? d'où venons-nous et où allons-nous ? d'où provient le mal ? pourquoi la vertu

n'est-elle pas toujours récompensée sur la terre? C'est pour donner un apaisement à la pensée et à la conscience humaines, que les religions positives ont inventé leurs dogmes, c'est-à-dire les solutions qu'elles prétendent tenir de Dieu, aux problèmes essentiels de la vie des hommes sur la terre, et qu'elles imposent d'autorité, sans explications, à la croyance des fidèles. Toutes ont des dogmes, tantôt personnifiés et dramatisés, tantôt simplement énoncés en formules. Les mythes d'Osiris, d'Ormuzd, de Mithra, d'Adonis, de Bacchus, d'Apollon, de Prométhée et d'Hercule, la vie de Bouddha et celle du Christ sont des dogmes personnifiés, qui répondent aux questions de l'origine et de la fin des êtres, de la destinée humaine, de l'existence du mal moral et de sa destruction dans le monde; mais, sous cette forme, ils s'adressent bien plus à l'imagination qu'à l'intelligence.

Nous avons vu que les dogmes de presque toutes les religions prennent leur source dans la légende solaire du Sauveur. Ce qui a donné naissance aux religions positives, c'est le besoin d'avoir à la fois une solution aux problèmes que soulèvent les conditions de l'existence humaine et un secours pour faire le bien et éviter le mal. Par suite de la faiblesse de la raison et de la prédominance des sens et de l'imagination chez les premiers hommes, on a cherché la solution des problèmes naturels dans les phénomènes des astres et des saisons, et le secours en dehors de la raison elle-même. Le rôle que le soleil joue dans la nature, on l'a attribué à un Être tout-puissant dans le monde moral. C'est ainsi qu'est née l'idée d'une intervention divine pour éclairer les hommes sur leurs devoirs et pour les délivrer du mal par la passion, la mort et la résurrection d'un Messie. Telle est l'origine des dogmes, de la morale d'autorité et des rites qui composent les religions positives.

Le culte fondé par Jésus ne fait pas exception. Il a une doctrine, une morale dogmatique, et des sacrements. Jésus s'est prétendu envoyé de Dieu pour accomplir la loi et les prophètes, c'est-à-dire pour révéler aux hommes le devoir de charité et de pardon et pour racheter leurs péchés par ses souffrances, son sacrifice et sa résurrection. Les enseignements de Jésus, comme sa vie entière, n'ont plus de sens si l'on supprime les dogmes de la création, de la Providence, de la chute originelle, de la miséricorde ou de la grâce divine, de l'intervention particulière ou miraculeuse de Dieu dans le monde, de la rémission des péchés, du jugement dernier, du salut et de la damnation éternelle. Ces dogmes sont inséparables de la morale qu'il a professée et du sentiment religieux qu'il a exprimé. Ce sont eux qui leur donnent leur caractère propre, qui les font ce qu'ils sont. Nier les dogmes du Christianisme ou les reléguer dans l'ombre, c'est frapper au cœur la morale évangélique et le sentiment religieux chrétien.

Pour justifier cette élimination du dogme, nous savons que M. Bost fait une distinction entre la religion et la théologie. Il prétend que la religion n'est essentiellement qu'une affaire de conscience, dont le domaine propre est l'amour du bien et la haine du mal, et que son but est de faire triompher le premier dans l'homme et dans la société. La religion correspond par conséquent au sentiment. La théologie, au contraire, est affaire de pensée ou de connaissance, elle est la science des faits de conscience qui constituent la religion. Partant de là, il soutient que les dogmes, c'est-à-dire les solutions données d'autorité à certaines questions philosophiques, ne font point nécessairement partie de la religion, mais qu'ils sont du domaine de la théologie. L'efficacité de la religion n'en saurait dépendre, dit-il, puisqu'ils n'intéressent que les esprits cultivés. Il suffit à l'homme religieux de croire

en Dieu, de l'aimer comme un Père et d'aimer son prochain comme soi-même. Loin de dire que c'est le dogme qui fait le chrétien, il faut dire, selon lui, que c'est le chrétien qui fait son dogme d'après l'état de son esprit et de son cœur, de ses lumières et de ses sentiments.

Les définitions que M. Bost donne de la religion et de la théologie, et la classification d'idées qu'il veut faire d'après elles, sont arbitraires. Il ne cherche à les justifier qu'en invoquant la parole de Jésus : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même. C'est là toute la loi et les prophètes » Mais nous avons déjà fait voir combien est vicieuse la méthode d'interprétation des Évangiles qui consiste à prendre isolément une parole attribuée au Christ et d'en faire la base d'un système de théologie. La religion n'est pas la morale; elle la comprend, sans doute, mais elle est quelque chose de plus; elle relie l'homme à Dieu par toutes ses facultés à la fois, par son intelligence, par son amour, par sa volonté, et même par son imagination. Jésus l'a beaucoup mieux définie lorsqu'il l'a nommée l'adoration en esprit et en vérité. Des actions morales ne font partie d'un culte que lorsque l'idée de glorifier Dieu y préside. Quoique toujours la même dans son essence, la religion modifie ses moyens d'action selon l'état intellectuel et moral des hommes auxquels elle s'adresse. Elle reste spirituelle pour ceux qui vivent par la pensée; elle prend une forme imagée et semble matérialiser ses secours pour ceux qui sont encore plongés dans les sens. M. Bost ne le nie pas, mais il semble croire que son action dans ce dernier cas se borne à fortifier la conscience; elle fait plus, elle élève aussi la pensée à l'idéal absolu de perfection, et devient par là, quand elle reste fidèle à sa mission, un élément de progrès dans l'humanité. M. Bost reconnaît également que la religion réclame le concours de toutes les facultés de l'être humain, que la vérité est

une, et une aussi l'âme humaine, enfin qu'il n'est pas indifférent d'avoir une doctrine vraie ou une doctrine fausse. Mais il veut réduire les dogmes à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Tout le reste lui paraît indifférent et il l'abandonne à la curiosité individuelle. Malgré lui, il est donc amené à admettre qu'il y a des dogmes qui font partie essentielle de la religion, et il ne donne aucune raison pour se borner à ceux qu'il indique. Il est, en effet, d'autres problèmes que ceux de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui s'imposent à la pensée humaine et de la solution desquels dépendent nos rapports avec Dieu, avec nous-mêmes, et avec nos semblables. Une religion qui n'y répondrait pas se condamnerait par cela même à l'impuissance. Ce n'est pas à la théologie que ce soin est abandonné, car celle-ci n'est que la servante de la religion; elle cherche à expliquer les motifs de croire aux dogmes donnés comme révélés et de pratiquer les actes du culte. La théologie n'est pas, comme la philosophie ou la théodicée, une science indépendante; elle est essentiellement subordonnée à la foi.

Le protestantisme libéral, qui veut réduire la religion à un sentiment et à une morale, et qui exclut les dogmes, en laissant à la raison et à l'imagination de chacun le soin de résoudre les problèmes de la destinée humaine, ne saurait atteindre le but de toute religion positive, lequel est précisément de donner des solutions toutes faites à ceux qui sont incapables de les trouver par eux-mêmes et de soutenir les faibles dans la lutte du bien contre le mal. L'homme n'agit que lorsqu'il connaît le but de son action ; pour faire le bien, il faut le connaître, un sentiment vague ne suffit pas. La raison peut seule opposer une digue à l'entraînement des passions et contre-balancer les suggestions de l'égoïsme. C'est par la connaissance que la volonté se distingue de l'instinct, et l'acte moral, de l'acte intéressé ou passionné. La conscience elle-

même n'est pas un simple sentiment; elle est aussi une connaissance, et plus celle-ci est étendue, plus est grande la force qu'elle communique à la volonté pour le bien. La religion donne à la conscience de l'homme une base plus solide en lui faisant connaître Dieu ou la perfection absolue, la destinée humaine, l'origine et la fin des choses, qu'en stimulant ses facultés affectives. Les religions positives sont des doctrines philosophiques mises à la portée de ceux qui ne savent pas philosopher. Remettre à ceux-ci le soin de résoudre les questions qui intéressent la vie humaine, et de la solution desquelles dépend la conduite des hommes dans la vie privée et dans la vie publique, c'est en réalité les supprimer. Si l'on considère l'insouciance du grand nombre pour les questions philosophiques et la difficulté que, la plupart des hommes ont à fixer leur pensée sur des idées plus ou moins abstraites, on sera convaincu que là où une religion sans dogmes parviendrait à se faire adopter, le peuple serait privé de tout ce qui élève l'âme au-dessus des préoccupations de la vie matérielle et tomberait bientôt dans une décadence irrémédiable. Cela est compris presque d'instinct, et ce qui fait que le protestantisme libéral rencontre si peu de succès dans les classes inférieures, c'est précisément qu'il n'a pas de croyances. Quand on l'interroge sur ce qu'il enseigne, il ne peut répondre, ou il ne répond que par des négations. Un peuple a besoin de solutions toutes faites aux questions supérieures de l'existence; il s'écartera toujours avec dédain d'une religion qui ne donne pas d'aliment à sa pensée. Jusqu'ici, on les lui a fait connaître au nom d'une révélation surnaturelle; le moment est venu de lui dire la vérité et de les lui dévoiler au nom de la raison et de la science. Au lieu de lui défendre, comme une offense à Dieu, de contrôler, par ses propres lumières, les solutions qu'on lui offre, il faut provoquer sa réflexion et lui faire envisager comme un

devoir l'examen des questions naturelles et universelles de l'esprit humain. Ce n'est pas ce que fait le protestantisme libéral, qui écarte ces questions comme indifférentes à la conduite de la vie, et qui les abandonne à la dispute des esprits curieux. Si donc il prétend être une religion, il est insuffisant, puisqu'il n'a pas de dogmes et ne saurait par suite être un guide pour la raison. S'il ne se donne que pour une école de philosophie et de morale, il est incomplet, puisqu'il n'a pas de système en propre, ou un ensemble de solutions aux questions essentielles de la raison humaine, comme en offrent le spiritualisme, le panthéisme et même le matérialisme.

Nous lui dirons par conséquent: Êtes-vous une religion positive? alors ayez des dogmes. Êtes-vous une école philosophique? ayez un système philosophique. Mais vous n'êtes ni l'une ni l'autre; vous êtes un assemblage incohérent d'affirmations et de négations, allant depuis la simple existence de Dieu jusques et y compris l'infaillibilité du pape; car, s'il n'y a entre tous vos adeptes d'autre lien que le sentiment religieux, de quel droit excluriez-vous de vos rangs l'ultramontain dévot et sincère? Vous êtes donc la confusion et le désordre dans les idées; vous apportez un principe contraire au progrès de la civilisation, qui n'est que la marche de l'humanité vers la lumière de plus en plus grande de la raison.

Il en résulte que le protestantisme libéral n'a pas plus le droit de se dire une religion rationaliste, qu'il n'a celui de se prétendre une religion chrétienne ou protestante.

***

Les protestants-libéraux disent que les dogmes divisent les hommes, tandis que le sentiment les unit, et c'est pourquoi ils cherchent dans l'amour de Dieu et du prochain le principe de la société religieuse. Il y a là une

erreur d'observation. Les dogmes sont une cause d'union ; ils ne divisent que lorsque la diversité s'introduit parmi eux. La ressemblance des idées, des opinions, des convictions et des croyances est ce qui attire le plus les hommes les uns vers les autres. Ils se groupent d'après un principe rationnel bien plus facilement que d'après des sentiments vagues et indéterminés. C'est en vain qu'on espère former une communion religieuse avec le seul amour de Dieu et du prochain ; invinciblement il se formera bientôt, dans son sein, des sectes et des écoles qui la briseront, et celles-ci seront précisément fondées sur la conformité des croyances ou des convictions philosophiques. Il est impossible que l'homme se contente d'une satisfaction donnée à sa seule faculté d'aimer ; sa raison veut être satisfaite également. Il ira donc chercher ailleurs ce qu'on lui refuse, et la division se mettra là où l'on avait cru produire l'union. Le protestantisme libéral qui méconnaît qu'il n'y a d'union réelle et solide entre les hommes que lorsque leurs idées sur les questions essentielles de la vie morale leur sont communes, ne saurait atteindre le but qu'il se propose.

Mais, s'il parvenait à se faire adopter par tout un peuple, il offrirait un danger qu'il n'est pas difficile de prévoir et de préciser. On a dans le monde des exemples de l'effet pernicieux des religions réduites au sentiment. On peut citer le Bouddhisme. Le but des sectateurs de Bouddha est de s'absorber dans le sentiment religieux et d'arriver à un état extatique qui annule l'exercice de l'intelligence et l'usage de la raison. Partout où ce phénomène s'est produit, le progrès de la civilisation a été arrêté, et l'humanité est tombée, malgré les préceptes d'une morale élevée, dans une profonde dégradation. La théocratie monacale du moyen âge, qui faisait de la vie contemplative la perfection du chrétien, a reproduit en Occident la même immobilité et

les mêmes abus que l'on reproche au Bouddhisme en Orient. Il n'y a rien qui énerve plus les peuples et les individus que le sentiment religieux qui n'est plus contenu et dirigé par la raison. Réduite à un simple sentiment, l'adoration en esprit, que Jésus ne voulait qu'à la condition qu'elle fût aussi une adoration en vérité, offrirait un immense danger. Qu'on n'oublie pas que c'est surtout pour les femmes, les enfants et le peuple qu'on prétend qu'une religion positive est nécessaire. Celle qu'on leur offre sous le nom de protestantisme libéral ne donnerait par elle-même aucun aliment à leur pensée; elle ne ferait qu'exalter leur sentiment religieux sans en définir l'objet; ce sentiment ainsi livré à lui-même, s'égarerait facilement et finirait par se porter sur des choses peu respectables ou par se confondre avec les passions inférieures. On comprend sans peine quelles habitudes d'esprit elle donnerait à une population. On verrait reparaître, sous une autre forme, les désordres moraux auxquels ont abouti, dans le catholicisme, le quiétisme de Mme Guyon, les extases de Ste Thérèse, l'adoration du Sacré-Cœur, le mysticisme des congrégations religieuses vouées à la vie contemplative, et, en dehors de cette religion, le mesmérisme et le spiritisme.

Les religions positives, et le catholicisme en particulier, servent indirectement le progrès par leurs dogmes, parce que ceux-ci se rapportant aux problèmes essentiels de l'esprit humain, provoquent la réaction de la libre pensée. Au contraire, une religion privée de dogmes ou de solutions philosophiques, réduite à un sentiment vague et sans objet précis, détruirait dans les intelligences faibles l'une des causes les plus énergiques de l'activité intellectuelle. Si donc le protestantisme libéral pouvait se généraliser, s'il était à la portée des femmes, des enfants et du peuple, lesquels sont incapables de résoudre par eux-mêmes les problèmes de

la destinée humaine, il deviendrait un principe d'immobilité, d'énervation et de démoralisation dans la société.

Quant à la partie éclairée de la population, qui ne saurait se résigner au simple sentiment religieux, le danger pour elle serait la lecture habituelle des Évangiles, recommandée par les protestants-libéraux. Au lieu de prendre la conscience et la raison pour seuls guides, elle prendrait de vieilles croyances et de vieux préceptes de morale dogmatique, enseignés il y a dix-huit siècles par un homme imbu d'idées anti-libérales et anti-scientifiques. M. Bost pour échapper au reproche qu'on peut adresser au protestantisme libéral de subordonner, quoiqu'il en dise, la raison et la conscience à des textes, dans le but de conserver le lien de la tradition et le nom de chrétien, fait, nous le savons, la distinction de l'autorité et de l'influence de la Bible; il admet celle-ci, il rejette celle-là. Mais ce n'est là que masquer une défaite, car il est certain que l'enseignement moral des enfants se ferait au moyen de ce livre ; sans cela il n'y aurait plus rien de commun entre le protestantisme libéral et le Christianisme. Or, qui pourrait nier que les idées reçues pendant l'enfance et la jeunesse ne laissent pour toute la vie des traces profondes dans l'esprit ? Et l'on ne pourrait même pas se restreindre, comme il le voudrait, au Nouveau Testament, car celui-ci est incompréhensible sans l'Ancien. Cependant, de l'aveu de M. Bost, il n'est pas d'institution honteuse que l'on ne puisse soutenir par la Bible. Mettre un pareil livre dans les mains des enfants et en recommander la lecture habituelle aux hommes, c'est donc fausser leur esprit.

La liberté et le progrès ne sont possibles que par l'activité de la pensée humaine. Toute religion qui asservit l'intelligence à des textes ou qui surexcite le sentiment religieux est un poison pour l'esprit libéral et la civilisation moderne.

V.

LE POSITIVISME.

Une école philosophique ou plus exactement une école scientifique, qui a pris, sous le nom de positivisme, une certaine importance en Europe depuis les événements de 1848, prétend résoudre de la manière la plus simple la question de l'accord des idées morales et des idées politiques chez les peuples modernes, en éliminant des esprits, d'une part, la notion de cause première ou de Dieu, ce qui supprime toute espèce de religion et de métaphysique, de l'autre, celle de liberté morale, ce qui fait disparaître le libéralisme. La solution qu'elle propose n'est qu'une double *négation*. Voici quels sont ses principes et sa méthode et de quelle manière elle entend réaliser, dans ces conditions, l'accord de la morale et de la politique.

Le positivisme part de ce principe de l'école sensualiste qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui ne vienne des sens, et il proclame une prétendue loi historique, en vertu de laquelle l'esprit humain passe par trois périodes, appelées la première théologique, la seconde métaphysique et la troisième scientifique. N'admettant, comme objet de connaissance ou de science, que ce qui tombe sous les sens, le positivisme se confine dans le relatif et exclut les notions de cause première et de cause finale,

d'absolu, d'infini et d'idéal, comme des chimères qui ont occupé sans profit pendant des siècles l'esprit humain. A l'origine, les hommes ont voulu expliquer les phénomènes par une cause surnaturelle qu'ils ont nommée Dieu, c'était la période théologique ; ensuite, ils ont inventé des causes cachées ou des abstractions, et ils ont donné à ces entités des noms qui ne répondaient à rien de réel, esprit, âme, force vitale, force végétative, fluide électrique, affinité, etc., c'était la période méthaphysique ; enfin, ils ont rejeté tous ces produits de l'imagination et se sont bornés à constater les phénomènes et l'ordre dans lequel ils se suivent, c'est-à-dire leurs lois, c'est la période scientifique ou positive. La philosophie ne doit pas avoir d'autre méthode que celle des sciences, la méthode objective ou inductive, laquelle consiste à enregistrer les phénomènes observés tels qu'ils se présentent dans tous leurs détails ; ensuite, à les classer d'après leurs ressemblances en séries diverses ; enfin, à s'élever, au moyen de l'induction, aux faits généraux qui les embrassent tous, c'est-à-dire à la conception de leurs lois ou de leurs causes immédiates. La philosophie doit poursuivre sur les lois fournies par les sciences particulières, le même travail d'induction, d'abstraction et de généralisation que celles-ci opèrent sur les faits. La constatation des lois les plus générales des sciences, tel est l'objet propre de la philosophie positive. Mais, pour qu'elle soit possible, il faut qu'une dernière science soit constituée, celle de l'homme vivant en société ou la sociologie. Les sciences se classent dans l'ordre suivant : les sciences mathématico-physiques, la chimie, la biologie et la sociologie. Pour être publiciste ou homme d'État, il faut être mathématicien, chimiste et physiologiste, car les phénomènes moraux et sociaux ne sont que des phénomènes organiques, lesquels se lient à des phénomènes chimiques, physiques et mathématiques ; il faut être aussi historien, car c'est l'histoire qui nous

apprend dans quel sens se développe l'humanité. Or, l'observation des faits historiques ou sociologiques et celle des phénomènes biologiques, chimiques et physiques, nous montrent que tout est déterminé et que ce que l'on nomme la liberté n'est, pour tous les êtres, que le pouvoir de suivre, sans obstacle, les lois fatales de leur nature.

Cependant le positivisme se défend d'être une forme du matérialisme et de l'athéisme. Il prétend ne rien affirmer et ne rien nier au sujet des causes premières; il les considère, dit-il, simplement comme inaccessibles à notre intelligence. Il ne nie pas l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme; mais il affirme que ces notions nous échappent et qu'on peut constituer sans elles la science, la morale et la philosophie. Voyons ce que nous devons penser de ce système, et s'il est vrai que l'on peut se passer de la notion de l'absolu et de celle de la liberté dans les sciences morales et politiques.

***

Faire un raisonnement qui consiste à conclure, par analogie ou induction, d'un ensemble de phénomènes à un autre, c'est affirmer que tel ordre de phénomènes est nécessairement lié à tel autre, dans lequel on prétend voir une loi ou une cause immédiate, c'est transporter dans ces phénomènes quelque chose que les sens ne nous donnent point, le principe de nécessité. Chercher la raison des choses, que l'on s'en tienne à la raison prochaine ou à la raison première, c'est toujours affirmer ce que les sens ne peuvent nous fournir, la nécessité et la généralité. Quand même on aurait constaté mille fois ou un million de fois que certains phénomènes précèdent certains autres, rien ne nous autoriserait à affirmer qu'il y a là une loi, c'est-à-dire un rapport constant et nécessaire, qui nous dispense de toute observation nouvelle

pour savoir que les choses se passeront toujours comme nous les avons vues se produire. Si nous concluons d'un nombre restreint d'observations à la généralité du fait observé, c'est que nous transportons invinciblement dans les faits des notions absolues puisées en nous-mêmes, celles de cause et de loi, qui impliquent nécessité et généralité.

Pour faire toutes les opérations qui constituent la méthode positive : recherche de la connexion des phénomènes, classification, induction et généralisation, il faut évidemment avoir d'abord les notions de cause, de généralité et de nécessité. Jamais l'homme ne se serait enquis de la cause immédiate des phénomènes et de leurs lois ou du mode constant de leur production, s'il n'avait eu au préalable la notion générale de cause. Les animaux voient, comme nous et parfois mieux que nous, les phénomènes de la nature, et cependant nous ne constatons pas qu'ils recherchent, comme nous le faisons, le *pourquoi* des choses ou les causes des phénomènes, et qu'ils se fassent une science à leur usage. C'est qu'ils n'ont pas la pensée et la notion de cause qui lui est essentielle.

Ce n'est que dans la pensée, en effet, que nous trouvons cette notion. Pour qu'un phénomène puisse être la cause d'un autre, en admettant qu'un phénomène puisse être une cause, il faut que le phénomène produit soit d'abord impliqué dans le phénomène produisant, qu'il en sorte ensuite et qu'un lien l'unisse à celui-ci. Mais comment savons-nous qu'il en doit être ainsi pour qu'il y ait relation de cause à effet ? Est-ce l'observation extérieure qui nous l'apprend ? Évidemment non ; elle ne nous montre jamais qu'une succession de phénomènes ; le lien de ceux-ci échappe à nos sens. On met une semence en terre et il en sort une tige dans des circonstances données ; ce sont deux faits qui se suivent, mais où est la cause du second ? Est-ce la semence ? mais seule elle ne germe pas. Est-ce la terre ? mais seule elle ne produit pas de plantes.

Est-ce l'air, ou l'humidité, ou l'azote de certaines matières qui entourent la semence? mais tout cela seul est impuissant. Quel est donc le phénomène qui implique celui de l'apparition de la tige et où est la relation, le lien visible entre ces deux phénomènes, au milieu de toutes les conditions exigées pour qu'ils se produisent? L'expérience ou l'observation extérieure ne peut donc pas faire naître dans notre esprit l'idée générale de cause. Cette idée nous ne la trouvons qu'en nous et elle seule permet l'observation extérieure qui nous fait découvrir des causes dans la nature. Elle est cette lumière intérieure que nous transportons hors de nous et à l'aide de laquelle nous pénétrons, au-delà des phénomènes, jusqu'aux lois qui les régissent, jusqu'aux causes qui les produisent. Dans notre pensée nous trouvons toutes les conditions requises pour qu'il y ait relation de cause à effet. Quand nous voulons penser à un objet déterminé, nous sentons notre pensée particulière en germe dans notre moi spirituel, nous la voyons sortir d'une idée générale et conserver un lien avec elle, de telle façon que nous pouvons l'y faire rentrer à notre gré. En un mot, c'est dans notre pensée que nous trouvons tout ce qui constitue une vraie cause et, par suite, la notion générale de cause. Pour chercher dans la nature des causes particulières, relatives ou secondes, nous devons savoir d'abord ce que c'est qu'une cause, c'est-à-dire posséder l'idée générale de cause, et, cela étant, il implique contradiction de faire sortir celle-ci de la succession de phénomènes extérieurs. C'est ce que n'aperçoivent pas les positivistes et les matérialistes.

La classification des phénomènes, qui est la seconde opération exigée par la méthode positiviste, est également impossible sans l'idée générale et préalable d'unité et d'identité. Pour reconnaître, dans les êtres physiques, des qualités semblables, et les réunir ensuite de manière

former un tout idéal, il faut que nous ayons l'idée du semblable ou de ce par quoi les êtres et les phénomènes tendent à l'unité. La classification des phénomènes n'est qu'une application particulière de l'idée d'unité et d'identité. Or, cette dernière idée ne saurait nous venir du dehors. Si nous n'avions le sentiment de la persistance de notre être spirituel ou de notre moi sous les diverses modifications de nos idées, de nos affections, de nos volontés et de nos sensations, comment pourrions-nous voir le même être dans le gland et dans le chêne qui en est sorti, dans la lârve et dans l'insecte développé ? La succession des phénomènes dans la nature ne nous renseigne pas plus sur l'identité des êtres que sur leur cause. L'oiseau, qui a besoin de graines pour vivre, a pu observer, comme nous, que la semence mise en terre produit une plante, laquelle porte des graines, et, ayant un bec et des ongles, il pourrait creuser la terre et y déposer les semences qui produisent les graines dont il a besoin. Cependant il ne le fait pas. Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas la notion d'identité. Cette idée nous l'avons ; nous la trouvons dans notre moi pensant, qui subsiste identique à lui-même sous la multiplicité de nos modifications intérieures. Par l'idée d'identité nous avons celle du semblable, et c'est à l'aide de cette idée que nous pouvons faire la classification des phénomènes de la nature.

La généralisation, cette dernière règle de la méthode positiviste, à son tour, n'est possible que par l'idée préalable du général ou de l'universel, et cette idée, encore une fois, nous ne la trouvons qu'en nous. Les sens ne nous font connaître que des faits particuliers. Il n'y a point d'êtres ou de faits généraux qui tombent sous nos sens. Les notions générales sont abstraites, et comme telles, elles n'ont qu'une existence idéale. Comment donc l'idée nous viendrait-elle de faire des généralisations sur les phénomènes observés, si nous n'avions d'abord l'idée de

ce que c'est que le général, l'universel ? Cette idée préalable nous est donnée *a priori* par notre être spirituel. Nous l'y trouvons parce que l'idée de l'infini constitue le fond de la pensée. L'absolu ou l'infini est le fondement de tout ce qui existe. Lorsque la force partout répandue arrive, dans le cerveau humain, à se dégager, jusqu'à un certain point, de la matière, ou, pour employer une expression devenue familière, parvient à se spiritualiser, elle acquiert la vue de l'Infini absolu qui lui était dérobée jusque-là ; elle se trouve illuminée d'une lumière nouvelle qui produit en elle la raison et la conscience. Sans l'idée de l'Infini absolu il n'y aurait pas de pensée, et l'Infini c'est l'unité embrassant le nombre indéfini ou la pluralité sans terme, c'est le général uni et adéquat au particulier. La notion du général ou de l'universel est impliquée dans celle de l'infini qui est essentielle à la pensée.

Les positivistes se servent donc d'un instrument sans le connaître, et même en le niant. Ils travaillent à la clarté de la lumière qu'ils portent en eux, et ils prétendent qu'elle n'existe pas ou que nous ne pouvons la voir ! Ils veulent édifier la philosophie, cette science des premiers principes, sans consulter la pensée humaine qui seule les contient ! Lorsqu'ils nient l'absolu, l'infini, l'idéal, ou les éliminent de la science, sous prétexte que ce sont choses invisibles, ils sont comme les ignorants qui raillent ceux qui affirment que la terre tourne sur elle-même d'Occident en Orient, parce qu'ils croient voir le soleil tourner autour d'elle d'Orient en Occident. C'est en vain que les positivistes prétendent rester dans une sorte de scepticisme scientifique à l'égard des notions absolues et des problèmes de l'origine et de la fin des êtres, c'est en vain qu'ils veulent se borner, comme ils disent, au relatif et au contingent, car, si les sciences particulières, celles des choses matérielles, peuvent se contenter d'un champ aussi étroit, il n'en est pas de

même de la philosophie. Celle-ci n'est rien si elle ne s'occupe pas de la pensée humaine, de ce qui la constitue au fond et des lois qui règlent ses opérations. La fausse philosophie qui prétend se confiner dans le domaine des choses visibles et tangibles, et reléguer dans le pays des chimères les notions les plus élevées de la pensée et la pensée elle-même, est celle qu'on nomme le matérialisme, alors même qu'elle rejetterait la conception des anciens sur la matière et avouerait ne pas plus savoir ce qu'est la matière que l'esprit. Une doctrine qui prétend ne pas tenir compte de l'absolu est nécessairement matérialiste et athée. La philosophie positiviste, née de l'orgueil qu'ont inspiré à quelques savants les merveilleuses découvertes de la science moderne, est une véritable décadence de la philosophie; elle a arraché l'homme des hauteurs de la pensée pour le replonger dans les sens.



Si l'école positiviste n'a pas de philosophie digne de ce nom, elle n'a pas non plus de morale sérieuse, ni de science politique réellement libérale. Il y a, nous le savons, dans cette école une très-grande diversité d'opinion sur ces sujets; mais nous n'avons pas à nous occuper des conceptions particulières qui ne découlent pas directement des principes admis par les positivistes, parce que, dans les applications d'un système philosophique, ce qui est illogique est sans valeur. Nous nous en tiendrons aux déductions que la plupart des positivistes ont tirées de leurs principes en raisonnant juste.

M. Littré, interrogé sur la notion du devoir lors de sa réception dans la franc-maçonnerie, a répondu en ces termes :

« Où chercher la règle des devoirs si ce n'est dans la règle des choses? et où apprendre la règle des choses, si

ce n'est dans les sciences expérimentales, positives, qui nous enseignent ce qu'est l'Univers et ses lois, je veux dire la portion d'Univers et de lois qui nous est accessible ?...

« Les devoirs découlent de ce que l'homme est, en tant que créature, appartenant à un ensemble.....

« Si, d'un côté, ce que les lois naturelles ont de modifiable excite l'activité de l'homme par le profit qu'il tire de ces modifications ; de l'autre, ce qu'elles ont d'immuable, pleinement reconnu, lui enseigne la résignation consciente et voulue, grande vertu pour un être aussi chétif et aussi assailli. Le juste balancement entre l'activité et la résignation est l'attribut de la conception du monde....

« La sanction, non plus, ne fait pas défaut. Comment en pourrait-il être autrement, puisque la règle morale émane de cela même qui constitue notre vie individuelle et collective ? Et comment celui qui la viole ne se trouverait-il pas exposé à toutes sortes de punitions ? Mais, comme ces punitions visibles n'atteignent pas tous les coupables, et que des maux semblables à des punitions frappent des innocents, il faut s'élever plus haut et arriver au tribunal du juge qui condamne et qui absout. Ce juge est la conscience. Elle résulte de la somme des règles morales que chaque civilisation, chaque époque fait prévaloir dans les milieux sociaux. Elle est nécessairement transformable et perfectible. »

Au milieu de ce langage obscur et ambigu, voici ce que l'on découvre : la conscience humaine n'a rien d'absolu ; elle résulte de la somme des règles morales établies à chaque époque dans les milieux sociaux ; les devoirs pour l'homme découlent de ce qu'il fait partie de l'ensemble des êtres physiques ; ils consistent à modifier les lois naturelles à son profit, lorsqu'elles sont modifiables, et à se soumettre à ces lois, lorsqu'elles ne le sont pas. La

conscience humaine est donc une affaire de convention et la seule règle de nos actions est l'intérêt.

On le voit, malgré les protestations de M. Littré et le soin qu'il prend de donner des formules nouvelles, la morale positiviste n'est rien autre chose que la vieille morale matérialiste accommodée aux idées modernes. Nous ne trouvons pas en nous une règle absolue, immuable et universelle, pour distinguer le bien et le mal; cette règle nous est fournie par les besoins de notre organisme. La distinction du bien et du mal n'est autre que celle du plaisir et de la douleur. Nous procurer le plus de plaisir possible et nous résigner à la douleur inévitable, voilà toute la morale matérialiste, et c'est aussi celle du positivisme.

Ainsi, d'après cette doctrine, il n'est pas universellement vrai qu'il faut dire la vérité et que le mensonge, l'hypocrisie et la duplicité sont les vices les plus odieux. Il n'est pas universellement vrai, indépendant de toute convention, qu'il est immoral de calomnier celui à qui l'on doit un bienfait. Il n'est pas universellement digne de mépris de trahir un ami. Il n'est pas universellement, absolument bon et louable de sacrifier ses intérêts et sa vie elle-même à ce que l'on croit la vérité. Mais que parlons-nous de vérités! il n'y en a pas qui puissent nous imposer un sacrifice quelconque, parce qu'il n'y a pour nous rien d'absolu, qu'il n'y a que des phénomènes relatifs et des intérêts variables, et que tout le reste est préjugé. Voilà les conséquences de la morale positiviste, et il suffit de les énoncer pour provoquer la plus énergique protestation de la conscience humaine. Cette protestation est un fait dont les positivistes devraient tenir compte, si, de parti pris, ils ne répudiaient tous les faits qui ont leur source dans un ordre purement moral et spirituel.

Nous savons que les découvertes récentes de la physiologie ont conduit à faire admettre qu'il n'y a pas deux

substances dans l'homme, l'une nommée spirituelle, l'autre matérielle, comme l'ont soutenu les disciples de l'école platonicienne. Mais la distinction des lois morales et des lois physiques subsiste, et les positivistes ont le tort de le méconnaître. Expliquons-nous sur ce point.

Il n'y a qu'une substance dans l'Univers; elle est composée de force et de matière indissolublement unies. Nous nommons force le principe d'expansion, et matière, le principe de fixité ou de détermination dans les êtres. Si la force existait seule, elle se dissiperait et serait incompréhensible; si la matière existait seule, n'étant plus liée par la force, elle se dissoudrait en une sorte de poussière insaisissable pour la pensée. Force et matière sont donc choses intimement unies et inséparables dans la substance de tous les êtres; l'attraction ne se conçoit pas sans des atomes, la vie, sans un organisme, la pensée, sans des idées ou des formes mentales déterminées. Mais la force, chargée de réaliser dans le monde l'idéal ou la pensée divine, peut être plus ou moins subjuguée par la matière. On conçoit des degrés infinis de liberté pour la force, depuis son emprisonnement presque complet dans la matière inanimée, jusqu'à son expansion à peu près sans limites dans la pensée. En se dégageant de plus en plus de la matière sous l'aiguillon du besoin, qui n'est que ce qui manque à l'être pour réaliser l'idéal de perfection, elle devient successivement l'attraction, l'affinité chimique, la force végétative, la vie animale, l'instinct et la pensée. C'est ainsi qu'elle exécute son œuvre d'idéalisation dans l'univers.

Quoiqu'il n'y ait qu'une substance et qu'une force dans le monde, on ne peut cependant admettre, avec le matérialisme et le positivisme, qu'il n'y a rien dans la pensée qui ne vienne des sens et de la nature extérieure, qu'il n'existe pas, au-dessus de l'ordre matériel, un ordre rationnel, intellectuel et moral. La force universelle

s'épure dans le cerveau de l'homme et parvient à s'y replier sur elle-même, à voir ce qui lui était resté caché jusqu'alors : le fond même de tous les êtres, l'absolu et l'infini. Ses conditions d'existence et de fonctionnement deviennent ainsi toutes différentes. Elle trouve dans l'Idéal de perfection absolue qu'elle saisit et comprend, un nouveau maître aussi impérieux que les lois fatales de la nature, ou empreintes inconscientes de l'idéal, auxquelles elle obéissait jusque-là, mais qui exige d'elle un autre mode d'action. Elle se sent obligée de lui obéir, alors même que tous les intérêts et toutes les jouissances qui dépendent de l'organisme, seraient contraires à ce qu'il lui commande. Cette voix intérieure, c'est ce que Kant a nommé l'impératif de la conscience.

La lutte pour le progrès se continue dans ces nouvelles conditions. Cette lutte est une loi générale de la création. L'affinité, ou la force universelle parvenue au second degré de développement, doit vaincre les forces purement physiques, les subordonner à elle-même et les employer à ses fins ; la force végétative doit dominer ces mêmes forces ainsi que l'affinité, et s'en servir à son tour pour réaliser son but ; la vie animale ne peut se développer qu'aux dépens de la force végétative et de toutes les forces inférieures, au moyen desquelles elle se manifeste et exécute son œuvre ; enfin, la pensée doit lutter contre les tendances de la vie animale, contre les intérêts, les jouissances et les instincts du corps, pour se rapprocher sans cesse de l'idéal de vérité, de bien et de beauté qu'elle aperçoit en elle, et faire prédominer, dans le monde réel, l'amour désintéressé et la justice que la nature matérielle et la vie purement instinctive ne connaissent pas. La soumission à l'Idéal ou à l'ordre rationnel, c'est le devoir ; cette soumission est la loi de la force spiritualisée ou de la pensée ; l'assujettissement volontaire de celle-ci aux lois naturelles du corps et des êtres physiques

en serait la négation. De la vue intérieure de l'Idéal de perfection absolue naît donc, pour la force dégagée des liens de la matière et devenue pensée ou esprit, la liberté morale, qui implique choix et responsabilité.

Toute force est une. Elle est une dans le cristal qui reproduit constamment ses formes géométriques élémentaires ; elle est une aussi dans l'être vivant qui maintient, tant que sa mission de transmettre l'existence n'est pas remplie et que ses conditions de développement subsistent, sa forme extérieure ou son type idéal, malgré ce que l'on a nommé le tourbillon vital, ou le remplacement intégral et périodique de la matière en lui ; elle est une enfin dans la pensée qui a le sentiment du *moi* et qui s'oppose, d'une manière consciente, aux tendances inférieures de l'organisme, pour s'élever à l'idéal de perfection qu'elle conçoit. L'initiative de la force spirituelle peut prendre deux voies différentes : rétrograder en se laissant dominer et aveugler par les instincts et les passions du corps, ou progresser en poursuivant l'idéal. Dans la première, elle trouve la mort spirituelle ; dans la seconde, la vie éternelle. Voilà sa liberté et sa responsabilité. Des lois fatales de la nature matérielle, auxquelles les positivistes veulent qu'elle se soumette, il ne saurait résulter, au contraire, que la liberté irresponsable de l'animal, lorsqu'il n'est pas empêché extérieurement de suivre ses instincts, ou celle de la pierre qui tombe quand elle n'est plus retenue. Entre la liberté morale et la liberté physique il y a un abîme. Le sentiment unanime du genre humain l'atteste, et les positivistes eux-mêmes le confessent lorsqu'ils nous parlent de responsabilité dans leurs systèmes de morale, après avoir proclamé le déterminisme qui l'exclut.

C'est par la liberté intérieure et par le sentiment inné de l'Absolu, de l'Infini et de la Perfection, du Vrai, du Bien et du Beau, que l'homme crée la science, la morale

et l'art, au moyen desquels il pénètre dans le monde de la pensée. Étouffer en lui la liberté et le sentiment de l'Idéal, c'est le condamner à vivre, comme l'animal, de la vie des sens. Si donc le matérialisme pouvait produire, dans nos sociétés modernes, toutes ses conséquences, il détruirait bientôt en nous la vie supérieure, pour nous enchaîner aux intérêts matériels et aux jouissances grossières du corps. Lorsqu'il parvient à dominer, il a toujours pour les mœurs des effets désastreux, malgré la force acquise de la civilisation. Il déshabitue l'homme de la lutte contre ses mauvais instincts et ses passions aveugles. Il détruit toutes ses aspirations élevées et donne aux sentiments bas et égoïstes de sa nature, une sorte de légitimité qui en provoque le déchaînement. C'est le spectacle que nous ont offert les mœurs du second Empire.

On peut dire, en effet, que le positivisme a été la philosophie du second Empire, comme l'éclectisme avait été celle de la monarchie constitutionnelle de 1830. L'éclectisme n'était qu'une forme du scepticisme, puisqu'il n'avait pas de principes en propre et qu'il se mettait à la remorque de la morale catholique et du gouvernement des classes moyennes sous le nom d'ordre moral. Il a engendré le doctrinarisme ou le système politique qui met les principes de la Révolution au service des intérêts mal compris d'une seule classe de la société. En trahissant la cause de l'idéal rationnel et en abdiquant sa liberté, la philosophie éclectique s'était condamnée à rester sans influence sur le progrès social. La place qu'elle laissait vide, a été prise par les systèmes socialistes, dont le caractère commun était une vigoureuse revendication de l'idéal et du progrès. Mais les erreurs de ces systèmes, qui provenaient d'un défaut de culture philosophique chez ceux qui les ont inventés, ont produit, en 1848, les extravagances des classes inférieures. Ces extravagances ont effrayé les populations paisibles, amies de l'ordre, et elles ont été

exploitées par les anciennes classes dirigeantes pour renverser la République. A peine victorieuse, la réaction a fait proscrire non-seulement le socialisme, mais toute philosophie. Celle-ci a été rayée du programme des études dans les établissements publics d'instruction moyenne ou secondaire. On n'a plus permis que l'enseignement des religions reconnues par l'État et des sciences positives. Deux courants se sont ainsi établis dans les esprits : le bigotisme et le positivisme. Ces deux courants étaient, sans doute, très-opposés dans leurs tendances ; mais ils se réunissaient pour dénier à la raison humaine le pouvoir de s'élever à l'Idéal absolu et de résoudre les questions de l'origine rationnelle des choses et de la destinée humaine. Les conséquences pratiques de la morale positiviste n'ont pas tardé à se produire. Elle a exercé ses ravages d'abord dans les classes supérieures ; puis elle a pénétré dans les couches inférieures, et elle menaçait de gangrener toute la société, lorsque le désastre de Sedan est venu réveiller les consciences.

Cependant des efforts ont été faits, au sein de l'école positiviste elle-même, pour donner à la morale une autre base que celle de l'intérêt et l'empêcher de glisser sur la pente où l'entraînaient ses principes matérialistes. Mais les tentatives pour fonder une morale sans tenir compte de l'absolu, de l'idéal et du sentiment de la perfection, ont échoué. Les uns ont pris pour point de départ un sentiment qu'ils prétendaient inné dans la conscience humaine, comme l'égoïsme, mais qui serait le contraire de celui-ci ; ce sentiment, par lequel l'homme se rapproche de ses semblables et forme la famille et la société, ils l'ont nommé l'*altruisme*. D'autres ont refusé ce sentiment à l'homme ; ils ne lui ont accordé que l'égoïsme et l'instinct sexuel ; ils ont placé l'origine de l'altruisme dans la société et sont arrivés à professer la morale de convention. D'autres encore ont admis le principe de la réciprocité : « Ne faites

pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît, » ou « Faites à autrui ce que vous désirez que l'on vous fasse à vous-même. » Enfin, il en est qui ont proclamé que le principe de la morale est le respect de sa propre dignité et de la dignité d'autrui, et quelques-uns ont confondu ce principe avec le respect de la liberté.

Toutes ces morales, qualifiées de positives ou d'indépendantes, pèchent par ceci : qu'elles ne fournissent point de règles fixes et certaines pour les actions humaines; preuve évidente que, par la méthode positiviste, on cherche ces règles là où elles ne sont pas. Constater qu'il y a dans l'homme un instinct qui le pousse à s'unir à ses semblables et à former la société, ce n'est pas dire quelle est la règle de ses rapports avec lui-même et avec les autres hommes. Chercher cette règle dans la convention, c'est retomber dans la morale de l'intérêt et laisser sans réponse la question de savoir pourquoi les lois tendent, chez tous les peuples en voie de civilisation, à punir les mêmes crimes et à honorer les mêmes vertus. La morale de la réciprocité montre son impuissance au premier pas qu'elle essaie de faire, la réciprocité de la satisfaction des vices ou de la complicité des crimes ne pouvant jamais être une chose morale, et, d'ailleurs, les maximes que l'on invoque présupposant résolue la question de savoir ce qu'on peut légitimement vouloir pour soi-même, sous peine de faire un cercle vicieux. Enfin, la morale du respect de la dignité ou de la liberté humaine ne nous renseigne pas sur ce que sont la dignité et la liberté qu'il faut respecter. L'obstination dans l'erreur est-elle une question de dignité ? Le débordement des passions ou des instincts inférieurs de notre nature est-il la liberté ? Tout est-il respectable en nous, ou faut-il faire un choix, et, dans ce dernier cas, d'après quelle règle ce choix se fera-t-il ?

La morale n'est rien autre chose que l'application du principe de la perfection absolue, que la raison nous

découvre, aux rapports de l'homme avec l'Être suprême, avec lui-même et avec ses semblables. La conscience, c'est le sentiment de cette perfection ; la raison l'éclaire et la développe, de même qu'elle éclaire et développe les axiomes de la géométrie ou les principes de toute autre science. Il n'y a pas plus à s'étonner de la diversité des mœurs et des règles de morale chez les différents peuples, que des changements qu'ont subis les sciences positives, l'astronomie par exemple, dans la suite des âges. Cette diversité, qui résulte de la liberté et de la faillibilité humaines, n'ôte rien à l'immutabilité des principes de la morale. Partout où la raison parvient à dominer les sens, les règles de la morale sont les mêmes, parce qu'il n'y a qu'un idéal de la perfection humaine. Cet idéal, application déterminée de la notion générale de perfection, est rationnel ; il fait partie de la science de l'homme, car connaître une chose c'est savoir quelle est la perfection de sa nature.

Nous désirons connaître le plus possible, parce que connaître est un bien pour nous et que l'intelligence est une des facultés de notre nature spirituelle. Nous désirons aimer le plus possible, parce que nous sentons qu'aimer est un bien et haïr un mal. Nous désirons avoir une volonté ferme et droite, qui persiste dans l'exécution des résolutions que nous avons prises comme bonnes et justes. Nous désirons avoir une imagination riche et féconde qui embellisse notre existence et nous donne l'éloquence et le goût artistique. Nous désirons avoir une conscience éclairée qui nous fasse connaître sans hésitation nos droits et nos devoirs. Nous désirons, enfin, posséder un corps beau et fort, plein de vie et de santé. Tel est notre idéal de perfection que la raison nous indique. Cet idéal est absolu, indépendant des conditions particulières dans lesquelles les hommes peuvent se trouver, parce qu'il résulte de tout ce que nous concevons d'essentiel à la nature humaine.

Le positivisme, qui écarte toutes ces idées de perfection, d'idéal et d'absolu et qui prétend rester dans le relatif, est, par cela même, impuissant à fonder la morale ou la science des rapports de l'homme avec lui-même, avec Dieu et avec ses semblables.

*
* *

Les positivistes attachent une très-grande importance à la science politique ; il la placent au-dessus de toutes les autres et la considèrent comme indispensable à la constitution de la philosophie positive. Mais la politique à laquelle ils sont logiquement conduits est celle de la force et des intérêts matériels, unie, par l'effet de leur méthode, à la politique des tâtonnements et des expédients. La double prétention de n'admettre que les faits qui tombent sous les sens, et de faire des sciences morales exlusivement des sciences d'expérience et d'observation, a dû les amener à ce résultat. Le positivisme, de même qu'il bannit la psychologie et la métaphysique, parce qu'il exclut la liberté et les idées absolues, repousse, par la même raison, la politique de principes et les droits naturels. Il veut établir la science sociale sur la biologie, la statistique et l'histoire, et, pour marquer cette méthode nouvelle, il lui donne un nom nouveau, celui de sociologie.

Le positivisme rejette les bases essentielles de l'ordre social créé par la Révolution française ; il constitue par suite une tentative réactionnaire des plus dangereuses, parce qu'il égare les esprits peu habitués à s'élever au-dessus des choses sensibles, et qu'il peut entraîner le libéralisme, par l'engouement pour les doctrines nouvelles, dans les voies de la politique autoritaire. M. Comte, le fondateur de cette école, a nié les droits naturels et la souveraineté du peuple. La première des libertés, la liberté de conscience et d'opinion, qui tient par des raci-

nes si profondes au cœur des peuples civilisés, et sans laquelle on n'a plus que le despotisme le plus odieux dans la société, il l'a attaquée avec un acharnement inouï. Le droit du peuple de se gouverner lui-même, il l'a déclaré illégitime, parce que le peuple, a-t-il dit, est incompétent pour juger des vérités sociologiques, comme les ignorants le sont pour juger des vérités de la physique, de la chimie et de l'astronomie. Le peuple doit croire sur parole les sociologues ; il n'a pas de droits, il n'a que des devoirs ; il doit se laisser gouverner. C'est aux sociologues qu'il appartient de constituer et de diriger la société d'après les généralisations qu'ils ont faites des faits historiques et des données de la statistique. On retrouve ici l'éternel sophisme de tous les despotes qui prétendent connaître mieux que le peuple ce qui lui convient. Le positivisme conduit directement à la restauration de l'omnipotence de l'État, aux mains d'une oligarchie de prétendus savants. L'individu avec ses droits naturels, sa liberté et ses intérêts de l'ordre le plus élevé, est méconnu, sacrifié à une véritable entité. Les positivistes ont horreur, disent-ils, des abstractions réalisées, et ils ne s'aperçoivent pas qu'en niant les droits naturels, ils aboutissent à une abstraction, l'État, qui ne représente plus que leurs généralisations sociologiques.

Quelle est cependant la mission de l'État ? Est-ce de dominer les hommes, de les soumettre à la volonté de quelques-uns et de les maintenir dans la sujétion par la crainte ou par la force ; ou bien est-ce de leur assurer la sécurité, afin qu'ils puissent développer librement leurs facultés, à la seule condition de ne pas nuire à autrui ? Si l'on adopte la première solution, les hommes seront traités comme des animaux et l'État s'imposera à la société comme une puissance supérieure ; on sait qu'on a cherché jadis à justifier cette puissance en lui donnant une origine surnaturelle, en lui attribuant un droit

divin. Si, au contraire, on se prononce pour la seconde, on devra considérer les citoyens comme des êtres raisonnables, animés du désir de connaître le vrai et le bien et de le réaliser ; l'État ne sera plus alors que la résultante de toutes les opinions individuelles et des efforts de tous ; il sera une institution purement humaine. Quel est l'homme non aveuglé par de fausses théories qui pourrait aujourd'hui hésiter à admettre cette dernière opinion sur la raison d'être de l'État ? Les positivistes adoptent la première, mais ils lui ôtent le correctif du droit divin, pour ne lui laisser que son seul principe, l'abus de la force ou l'arbitraire.

La liberté, l'égalité et la fraternité, ces trois faces de l'Idéal social que l'analyse psychologique a fait découvrir, ils les repoussent avec dédain ; et l'on ne saurait, en effet, les admettre lorsqu'on ne veut consulter que la physiologie, la statistique et l'histoire. L'étude de l'organisme humain ne peut fournir aucune de ces idées. Tout est déterminé et fatal dans la nature matérielle ; les lois de la physiologie ne laissent aucune place à la liberté morale ; comment donc reconnaître la liberté, sous quelque forme que ce soit, aux citoyens ? Les races humaines et les individus, considérés par leur seul côté physiologique, offrent les plus grandes inégalités ; comment en faire dériver l'égalité dans la société ? Car il serait puéril de vouloir la faire résulter, comme quelques-uns l'ont essayé, de la fécondité des croisements dans l'espèce humaine. L'égoïsme et la lutte pour l'existence sont la loi suprême des animaux ; comment faire sortir de cette loi la fraternité parmi les hommes ? Aura-t-on recours à l'instinct sexuel ? Mais il ne la produit pas dans les espèces animales. Quelles raisons peut-on donc invoquer, s'il n'y a dans l'homme que des instincts physiologiques ?

Que dirons-nous de la statistique ? Elle fait connaître, dit-on, les tendances mystérieuses de l'humanité, la force

cachée qui la pousse irrésistiblement dans un certain sens. La politique, selon les positivistes, consiste à favoriser cette action et à réprimer toutes celles qui lui sont contraires. Mais, si la statistique révèle, par exemple, que la tendance des sociétés est vers la liberté, l'homme d'État sociologue, qui considère la liberté comme une illusion et n'admet que le déterminisme, pourra-t-il favoriser ce mouvement ? Ce serait une contradiction. Il y a donc quelque chose qui domine et éclaire les statistiques, ce sont les principes puisés à d'autres sources. Que sont, en effet, des groupes de chiffres, si l'on n'a pas un fil conducteur pour se diriger parmi eux ?

Reste l'Histoire. On prétend y reconnaître également des séries de mouvement, qui doivent éclairer l'homme d'État sur la direction qu'il faut imprimer à la société actuelle. Mais, jusqu'à la Révolution française, ce qui se dégage de l'Histoire, c'est le despotisme, l'intolérance et la guerre. Peut-il être permis à l'homme de se révolter contre ces grandes lois de l'existence et du développement des sociétés ? S'il le fait, il devient un obstacle au mouvement naturel de l'humanité, et il faut l'écraser. Au nom de quel principe, en effet, le positivisme donnerait-il raison à celui qui réclame la paix, la liberté et la tolérance, contre la société basée sur le droit séculaire de la force ? Pourquoi préférerait-il le principe d'amour et de concorde, puisé dans la nature spirituelle qu'il nie, à celui de la lutte et de l'intérêt égoïste, inhérent à l'instinct physique qu'il affirme ? Les notions de droit individuel, de liberté, d'égalité et de fraternité, ont été introduites dans le cours des événements, comme facteurs du progrès, par la philosophie du XVIIIe siècle, qui les a trouvées non dans la tradition et le droit national, mais dans la raison universelle et dans la conscience morale. Les philosophes du siècle dernier étaient, il est vrai, presque tous sensualistes et matérialistes ; mais, par une heureuse contradiction

avec leurs principes philosophiques, ils ont été spiritualistes dans leurs théories sociales. Ils ont fondé la société nouvelle sur quelque chose d'absolu, sur le droit naturel, attaqué aujourd'hui par leurs successeurs, les positivistes.

Ceux-ci, en effet, surtout en France, préconisent le progrès par l'autorité, parce qu'ils ont vu dans l'histoire que les rois ont porté les premiers coups à la féodalité. En Angleterre, les positivistes se déclarent, au contraire, partisans du progrès par la liberté, et la seule raison qu'ils en donnent, c'est que l'histoire de leur pays offre l'exemple du progrès opéré de cette façon. Ils n'ont pas vu qu'ils tombaient dans une contradiction flagrante. Les principes du positivisme excluent la liberté; comment donc peut-on admettre en sociologie ce que l'on proscrit en biologie? Si le déterminisme est la règle générale des actions humaines, comment la liberté pourrait-elle devenir celle de ces mêmes actions dans la société? Les positivistes français sont infiniment plus logiques que les positivistes anglais. Mais, pour les uns comme pour les autres, le mot progrès est un mot vide de sens, car progrès suppose un but connu ou pressenti, duquel on tend à se rapprocher, et ils prétendent se confiner dans le relatif, sans connaître les points extrêmes des séries de mouvement qu'ils admettent. Ils peuvent sans doute parler de mouvement dans l'histoire, mais ils n'ont pas le droit de se servir du mot de progrès, car ce mot n'a plus de sens dans leur système. Ils observent, disent-ils, dans quelle direction s'opèrent les changements qui se produisent dans l'histoire d'une nation, et cette direction ils la nomment le progrès; tout ce qui est opposé est réaction et doit être proscrit. Plaisante science que cette sociologie qui donne le même nom aux choses les plus contraires, à la direction du mouvement historique, qui se fait ici dans le sens du despotisme, là, dans celui de la liberté!

Du moment que l'idéal est éliminé de la politique, il ne reste plus que la satisfaction des intérêts matériels et les expédients de l'empirisme. C'est à quoi se réduit la part d'intervention des hommes dans le mouvement social, car, le but de ce mouvement leur étant inconnu, ils ne peuvent le diriger. Il ne peut donc plus être question de progrès ; le mouvement historique et politique est l'œuvre du hasard ou du destin ; du hasard, lorsque la direction de ce mouvement est ignorée ; du destin, lorsqu'elle est connue. C'est un axiome dans l'école, que l'état présent d'une nation est déterminé par son passé et que les Constitutions ne se font pas, mais qu'elles poussent. Une pareille doctrine n'est-elle pas la négation absolue de l'action de l'intelligence humaine dans ce qui dépend le plus d'elle, dans l'ordre politique ? Voit-on que les Constitutions aient jamais poussé chez les peuples qui se sont croisé les bras ? Le progrès de la civilisation a toujours été une sorte d'adaptation, que les hommes ont faite librement, de l'idéal de perfection qu'ils concevaient, à leur état social. A l'origine, l'idéal a été conçu vaguement et le progrès s'est fait par une sorte d'instinct ; mais cet instinct n'était pas celui des animaux ; c'était un sentiment sourd et confus des lois de l'esprit et de la société ; il ne s'imposait pas encore suffisamment à la liberté humaine pour entraîner une action énergique et exclure les efforts divergents. De là, la lenteur extrême et les difficultés des premiers progrès de l'humanité. C'est à cet état que les doctrines de l'école positiviste tendent à nous ramener ; leur triomphe forcerait à recommencer la pénible ascension de l'humanité, et fermerait brusquement l'ère du progrès rapide, intelligent et conscient, dans laquelle nous sommes entrés depuis la Révolution française.

Cette école préconise une politique d'expédients, opposée à la politique de principes, sous le nom usurpé d'opportunisme. La politique libérale, qui n'entend réaliser

les réformes que lorsqu'elles sont mûres dans les esprits et voulues par la majorité, est essentiellement opportuniste. La politique révolutionnaire, qui veut imposer les réformes par la force, sans tenir compte de l'état de l'opinion publique, est une politique insensée, qui ne peut conduire qu'à des réactions violentes. Mais ce n'est pas sous ce rapport que les positivistes s'attaquent à la politique révolutionnaire. Ils lui reprochent d'être celle des principes et de l'idéal, et c'est au même titre qu'ils sont les ennemis de la politique libérale opportuniste. Cependant ils cherchent à s'abriter sous la qualification de celle-ci, parce qu'ils savent bien que la conscience publique répudierait leur politique de réaction, si elle se montrait au grand jour sans déguisement.

Les peuples, disent-ils, ne font point de métaphysique pour régler leurs affaires politiques. On sait que le mot de métaphysique employé par eux, renferme une équivoque, comme celui d'opportunisme. Ils comprennent sous ce nom toute philosophie qui n'est pas la leur. Mais ils se trompent; les peuples modernes qui ont pris en main leur propre gouvernement, font de la philosophie, parce qu'ils ont adopté des principes fournis par la seule raison naturelle, et que c'est l'application de ces principes qu'ils poursuivent dans la politique. Un peuple qui est rentré en possession de lui-même, doit, comme tout homme raisonnable, se demander avant d'agir ce qu'il y a de mieux à faire. Or, pour savoir ce qui est le meilleur, il faut s'élever à l'idéal de perfection; car ce n'est qu'en lui qu'on trouve une règle de comparaison ou de jugement. Mais, qu'est-ce que s'élever à l'idéal par la seule force de la raison, si ce n'est faire de la philosophie dans le sens strict du mot? C'est la philosophie du XVIIIe siècle, qui, descendue dans le peuple, a fait la révolution de 89, et, depuis cette époque, les peuples sont entrés dans la période du progrès philosophique. La seule politique qui

convienne à notre temps et qui soit un progrès réel, c'est une politique de principes, fondée sur ces deux bases inébranlables : la liberté humaine et l'idéal de perfection conçu par la raison naturelle.

Le positivisme, qui répudie l'une et l'autre, aboutit à la politique de Hobbes et du matérialisme : à l'anarchie ou au despotisme. Elle n'a rien de commun avec la politique libérale qui veut l'ordre et le progrès par la liberté.

*
* *

Tous les despotismes tendent à s'unir. Le positivisme donne la main à l'ultramontanisme pour combattre la raison humaine, le droit naturel et les libertés politiques. Les attaques, aussi injustes que violentes, dirigées par M. Taine contre la Révolution française, aux applaudissements du parti clérical, doivent ouvrir les yeux aux libéraux admirateurs du mouvement positiviste. Les partisans de la sociologie tiennent le même langage que ceux du Syllabus. Il convient, disait Auguste Comte, de conserver la liberté jusqu'au triomphe du positivisme. Mais, lorsque ce moment sera venu, pourquoi laisser l'humanité plus longtemps abandonnée à toutes les hésitations et à toutes les lenteurs des mouvements spontanés et obscurs ? L'autorité, qui connaîtra, par la sociologie, toutes les lois du progrès, les appliquera et fera le bonheur des hommes ! On croit entendre un catholique faisant la distinction de la Thèse et de l'Hypothèse.

C'est que le même mépris de la raison naturelle engendre chez les positivistes et les ultramontains la même négation de toute liberté religieuse, civile et politique. La raison n'est rien autre chose que la vue intérieure de l'absolu, de l'infini et de la perfection. Nier qu'elle puisse s'élever à ces notions, c'est nier la pensée elle-même. Qu'est-ce, en effet, que penser ? c'est se peser, se mesu-

rer, s'apprécier, ce qu'on exprime aussi par le mot *réfléchir*, se replier sur soi, se contempler. Mais la pensée pour s'élever au-dessus d'elle-même, pour se voir et se mesurer, doit avoir à la fois une sorte d'espace intellectuel devant elle et une règle intérieure. Cet espace c'est la notion de l'infini ; cette règle c'est l'idée de la perfection absolue. Or, comprendre l'infini et l'absolu, c'est s'élever à la conception de l'Être suprême ou de Dieu. Ceci nous montre l'erreur des positivistes. Le mode théologique de penser, qu'ils confondent avec les superstitions et les erreurs des hommes dominés par leurs sens et leur imagination, est naturel à la raison humaine. La notion et le sentiment de la Divinité nous sont innés ; ils sont essentiels à la pensée.

Pour quiconque s'observe attentivement, la conscience n'est rien autre chose que le sentiment de la perfection idéale, servant de mesure et pour ainsi dire de pierre de touche à nos actions. C'est par ce sentiment que nous progressons, que nous réalisons le *mieux* dans notre vie individuelle et dans nos relations avec nos semblables, car l'appréciation du mieux ou du progrès n'est possible que par une conception plus ou moins claire du but, c'est-à-dire de la perfection absolue ; il est évident en effet que sans cela on ne saurait si l'on avance ou si l'on recule. Ce sentiment d'une perfection absolue qui s'impose à notre volonté d'une manière rigoureuse, nous le nommons le devoir. Nous voyons par là que nous ne créons pas l'idée de l'absolu ; si elle était un produit de notre volonté, nous ne nous sentirions pas obligés de suivre ses commandements. De plus, nous sentons cet absolu vivant en nous ; il pense avec nous ; c'est à la fois un coopérateur et un témoin de nos pensées, même les plus intimes. C'est de là que vient le mot de *conscience*, formé de deux mots latins qui signifient savoir avec nous. Le Dieu-Esprit, personnel, législateur de l'humanité, nous

apparaît donc au fond de notre conscience avec une évidence irrésistible.

C'est encore parce que nous avons en nous l'idée de l'absolu et de l'infini que nous sommes capables de connaissance ou de science. La science, en effet, a pour objet les lois immuables des êtres; or, pour chercher ces lois au-delà des phénomènes variables qui frappent nos sens, il faut que nous ayons d'abord l'idée de ce que c'est que l'immuable. Cette idée nous est innée et elle est identique à celle de l'absolu. Les positivistes, qui parlent tant de science et de lois, ne se sont jamais demandé d'où nous vient l'idée de l'immuable, sans laquelle nous ne chercherions pas les lois de la nature et nous nous contenterions, comme les animaux, de la simple apparence des choses. Toute vérité connue est l'affirmation de l'existence d'un Être absolu, immuable, infini et éternel, dans lequel elle existe, et qui lui communique son immutabilité. La connaissance des événements passés fait en quelque sorte participer ceux-ci de ces qualités suprêmes, puisqu'elle leur donne la permanence dans la pensée; à ce titre les sciences historiques prouvent Dieu, aussi bien que les Mathématiques et la Morale.

Enfin, c'est aussi parce que nous avons l'idée de la perfection absolue que nous créons l'art. Nous appliquons cette idée à tout ce que nous faisons, à l'industrie comme à l'art proprement dit. Par elle tout homme est artiste à quelque degré, comme, à quelque degré aussi, il est savant et moral. C'est l'idée de l'absolue perfection qui enflamme l'artiste et qui le transporte enivré au sein de la Beauté éternelle. C'est elle qui lui fait sentir le divin au-dedans de lui-même.

Mais l'absolu n'est pas seulement en nous, il est au fond de toute chose. Il est la base solide de l'Univers, aux lois duquel il communique la fixité, la permanence, l'immutabilité. L'Univers matériel l'ignore; l'humanité seule,

dans le monde que nous connaissons, en a conscience, et c'est ce qui la guide pour reconnaître ses traces dans la nature extérieure. Ce n'est que par voie d'induction et de raisonnement, par conséquent d'une manière moins certaine que par la vue directe en nous, que nous le découvrons au dehors. Mais nous l'y retrouvons avec les mêmes attributs d'intelligence et de toute-puissance. Lorsque nous analysons, en effet, la constitution des êtres de l'Univers matériel, nous voyons éclater partout l'appropriation des parties à un but, comme, par exemple, dans la merveilleuse construction de l'œil, et cela nous conduit invinciblement à admettre qu'une intelligence a présidé à leur formation. Cette intelligence qui contient en elle la cause finale de tout ce qui existe, c'est-à-dire la conception du but et des moyens de le réaliser, c'est la même pensée absolue dont nous constatons directement la présence au fond de notre raison et de notre conscience. Nous sentons donc l'absolu, l'infini vivant en nous, jusque dans la moindre de nos pensées; nous le retrouvons dans la nature extérieure où il a imprimé à tous les êtres la marque d'une intelligence suprême; et, alors même que nous le nions, dans la morale, dans la science, dans l'art ou dans l'industrie, nous lui obéissons malgré nous. Dieu est partout; si nous pouvions arracher sa notion de notre esprit et le sentiment du divin de notre cœur, notre pensée s'anéantirait à l'instant. Il n'y a donc pas de véritables athées dans le monde, sauf peut-être ces quelques êtres abrutis qui font la honte de l'humanité, que l'on nomme des monstres, et qui se trouvent parfois au fond des bagnes.

L'entreprise des positivistes d'éliminer la notion et le sentiment de Dieu de l'esprit ou de la conscience de l'homme, est si violente, si contraire à la nature de notre être, que l'on se demande si elle est sérieuse. Elle ne se soutient que par des contradictions et des équivoques;

elle ne s'explique que par une réaction passionnée contre les abus de la superstition.

Auguste Comte, le fondateur du positivisme, a senti combien l'idée de fonder une société sans religion est chimérique, et il a inventé sa religion humanitaire, dans laquelle l'Humanité remplace Dieu. C'était une conception bizarre, que ses successeurs se sont hâtés d'abandonner. Mais elle prouve que les plus grandes hardiesses de la pensée viennent échouer contre les sentiments naturels de l'homme. Auguste Comte a simplement transporté à l'Humanité la notion de perfection absolue que nous trouvons en nous et dont l'objet est l'Être suprême, Dieu. L'Humanité, à laquelle il donne le nom de Grand-Être, a pour origine la terre, qu'il appelle le Grand-Fétiche, lequel dérive à son tour du Grand-Milieu ou de l'espace illimité et des lois générales de l'Univers. Le Grand-Être, le Grand-Fétiche et le Grand-Milieu forment la Trinité du culte positiviste. Le Grand-Fétiche mérite surtout la reconnaissance des hommes, parce qu'il s'est abaissé, humilié et sacrifié pour produire le Grand-Être. Il a renoncé aux productions gigantesques qui manifestaient sa force, pour donner naissance à l'espèce humaine et la faire vivre. Dans l'Humanité la prééminence revient à la femme, car en elle dominent les facultés affectives, les plus élevées de toutes. Enfin, le Grand-Être se divise en deux parties, les vivants qui en composent la partie réelle, et les morts qui en sont la partie idéale. Le souvenir dans les générations qui le suivent est la seule immortalité de l'être humain; le culte des grands hommes est une partie essentielle de cette religion, dont l'idée morale est l'harmonie universelle par l'amour.

Nous ne nous arrêterons pas à ces imaginations; les positivistes les ont depuis longtemps rejetées. Mais, en les produisant, Auguste Comte a obéi à la nécessité de donner aux idées politiques ou à la sociologie, comme il

les appelait, une base religieuse. Ses successeurs ont senti que, s'ils le suivaient dans cette voie, ils ruineraient leur système, et dès lors ils ont nié la relation des idées religieuses et des idées sociales; ils se sont évertués à empêcher les esprits de penser à ces questions naturelles et universelles de l'origine et de la fin rationnelles des êtres, qui mènent invinciblement à Dieu. Ils attaquent, comme une aberration de l'esprit humain, le sentiment religieux, qu'ils nomment le mode théologique de penser. Le progrès positiviste consiste, selon eux, à guérir le genre humain de la folie religieuse. Et, à ce sujet, ils ne font aucune distinction entre la religion naturelle, fruit de la raison humaine, et les religions positives, qu'on prétend révélées et qui sont le produit de l'imagination et de l'ignorance des peuples; ils les confondent toutes dans une égale réprobation. Par leurs sarcasmes contre la métaphysique et la religion, ils cherchent à détourner la pensée des hautes questions, à étouffer en elle le sens de l'Idéal et à la courber vers la terre. Cette entreprise est vaine sans doute; la nature humaine se révolte bientôt contre elle; mais elle a produit déjà des conséquences fâcheuses pour le progrès de l'humanité. Les uns se sont laissés entraîner dans la voie des jouissances et des intérêts matériels; les autres se sont rejetés dans les bras du catholicisme, dont ils ont adopté toutes les erreurs. Le sentiment religieux, indestructible au cœur de l'homme, non satisfait par la philosophie positiviste, qui est devenue dominante après la réaction des classes dirigeantes contre la philosophie de l'Idéal, est allé chercher un aliment dans l'Église catholique, et l'on peut dire que cette forme nouvelle du matérialisme et de l'athéisme a fourni indirectement des forces au cléricalisme ultramontain qui a déclaré la guerre aux institutions libérales de la société moderne.

Le cléricalisme n'a qu'un ennemi sérieux, la philoso-

phie. Quand la raison humaine abdique, quand la philosophie abandonne sa mission, quand le scepticisme et le mépris des hautes spéculations de la métaphysique se répandent dans la société, les âmes, qui ont besoin d'un aliment spirituel, se tournent vers la religion révélée, et le clergé profite de ce mouvement des esprits pour étendre son pouvoir ou rétablir la théocratie. L'abandon de la philosophie spiritualiste par les classes éclairées, depuis 1848, est la cause principale de la puissance actuelle du clergé catholique. Une philosophie matérialiste, telle que le positivisme, est impuissante à contrebalancer, et encore moins à combattre l'influence de la foi catholique. On sait pourquoi la classe dirigeante a abandonné, après 1848, la philosophie spiritualiste et proscrit toute philosophie de l'Idéal. Elle les a accusées d'avoir produit le socialisme. Pour elle la philosophie éclectique n'était qu'un moyen de police morale; lorsqu'elle a vu que cette philosophie n'avait pas rendu le service qu'elle attendait d'elle, elle l'a rejetée pour chercher cette police morale dans le catholicisme. Quant à la philosophie qu'elle a adoptée pour elle-même, c'est le matérialisme déguisé sous les apparences du scepticisme, c'est-à-dire le positivisme. Toujours les classes conservatrices voudront une philosophie qui légitime la jouissance du présent, comme les classes déshéritées rechercheront une religion ou une philosophie qui leur offre l'espoir du progrès ou d'un avenir meilleur. Aujourd'hui, il n'y a plus de classes en France, comme dans les pays de suffrage censitaire; l'égalité politique, c'est-à-dire le suffrage universel, les a fait disparaître. Mais la portion éclairée de la population a toujours le devoir de guider celle qui ne l'est pas, quel que soit le régime politique. Or, la seule force de cette portion éclairée c'est la raison, c'est la philosophie. Du moment qu'elle déniait à celle-ci le pouvoir de résoudre les questions naturelles de la destinée

humaine, elle devait être supplantée par le clergé catholique. En appelant à son aide une religion positive pour exercer la police morale qu'elle avait été impuissante à faire avec la philosophie éclectique, elle a perdu le pouvoir dirigeant par l'effort même qu'elle a fait pour le conserver. L'Église catholique veut la domination pour elle-même ; elle repousse le régime politique libéral, auquel les classes éclairées restent, malgré tout, dévouées. La démocratie moderne n'a pu puiser jusqu'ici qu'à deux sources empoisonnées : le catholicisme et le positivisme ; ç'a été la cause de tous les malheurs qui l'ont atteinte depuis 1848. Mais une ère nouvelle s'ouvre pour elle. La confiance qu'elle commence à restituer à la Raison et à la Liberté pour résoudre les problèmes qui agitent la société, est le présage de son triomphe définitif.

***

La solution proposée par le positivisme n'en est pas une, puisqu'elle exclut le sentiment religieux de la vie morale et le sentiment de la liberté de la vie politique, tous deux indestructibles dans la raison et la conscience humaines. Ces conséquences pratiques suffisent à faire rejeter une doctrine qui n'a pu se développer en France que grâce à l'abaissement moral du second empire. Dans la société rêvée par le positivisme, les individus doivent chasser de leur pensée l'idéal et de leur cœur, le divin, pour ne s'occuper que des intérêts matériels et des jouissances de la vie terrestre ; l'Etat doit imposer, au besoin par la force, à des sujets privés de droits, les conceptions empiriques des sociologues.

VI.

LE RATIONALISME.

La raison et l'expérience démontrent que l'ordre, la liberté et le progrès sont impossibles, dans nos sociétés modernes, sans une conciliation des idées morales et religieuses du peuple avec ses tendances politiques. Cette conciliation, que l'on n'a pu trouver ni dans le catholicisme libéral ni dans le protestantisme, le rationalisme seul peut la réaliser, parce que son principe de la souveraineté de la raison humaine s'applique à la fois dans le domaine de la religion et de la morale et dans celui de la politique. L'*unification* des idées religieuses et politiques, opérée par le rationalisme, fera disparaître la principale cause de réaction ou de résistance au progrès, et par suite de désordre, qui existe chez les peuples libres. Elle fournit le moyen d'éliminer facilement le cléricalisme de la société et de séculariser ses institutions, parce qu'elle sécularise d'abord la religion.

La rationalisme tire son nom de la raison, qui est en nous la faculté de l'absolu. C'est par la raison, en effet, que nous connaissons toutes les idées nécessaires, générales et absolues, celles de l'infini, de la perfection, de l'immutabilité, de l'éternité, etc. Ces idées nous sont

innées. Nous saisissons l'absolu comme idée ou idéal. Mais l'idéal de la raison n'est pas celui de l'imagination. Celui-ci n'est qu'un assemblage factice de représentations sensibles, quelque chose en soi de chimérique et de stérile; on le nomme aussi l'idéal poétique. L'idéal de la raison est, au contraire, ce que nous connaissons de plus réel et de plus fécond; c'est l'idéal scientifique ou la science. Toute chose ayant été conçue par l'intelligence absolue, avant d'avoir été créée, tout a un idéal rationnel ou scientifique. Ainsi, l'idéal du cercle, c'est sa définition; l'idéal du monde sidéral, c'est l'ensemble des lois qui constituent l'astronomie; l'idéal de l'homme, c'est la science des lois de sa nature physique et spirituelle ou l'anthropologie. De même, l'idéal de la perfection absolue, qui est la plus haute réalité que nous puissions concevoir, c'est la notion de l'Être existant par soi, ou de Dieu. On pourrait croire, d'après cela, que la philosophie qui professe l'existence de Dieu, révélée à l'homme par sa raison ou sa faculté de l'idéal, serait mieux nommée l'idéalisme; mais ce mot a reçu une signification particulière qui ne permet plus de l'employer pour désigner la philosophie de l'idéal. Dans le langage scientifique, l'idéalisme est le système philosophique qui nie la réalité des choses extérieures et qui n'admet que celle des idées. La véritable philosophie de l'idéal ne nie pas la réalité du monde des sens; mais elle affirme celle des idées absolues que nous fait connaître la raison. Elle est donc très-bien nommée le rationalisme, d'après la faculté que nous avons de nous élever à Dieu ou à l'Idéal absolu. On voit immédiatement par là en quoi le rationalisme diffère du positivisme, avec lequel on le confond cependant quelquefois. Il y a un abîme entre eux, comme il y a en un entre lui et le mysticisme des religions dites révélées.

Le rationalisme proclame la souveraineté de la raison humaine, parce que notre raison est la seule voie par

laquelle Dieu ou l'Absolu se révèle à nous. Le rationalisme n'élimine rien de notre nature, ni l'idéal, comme le fait le positivisme, ni le libre examen, comme le font, à des degrés divers, les religions positives. Il entend donner satisfaction à tous les besoins de l'homme, à ceux de sa conscience et de sa sensibilité, comme à ceux de son intelligence; à ceux de sa nature corporelle, comme à ceux de sa nature spirituelle. Il ne tombe, par conséquent, ni dans l'erreur du protestantisme libéral qui se borne à satisfaire le sentiment religieux, ni dans celle du positivisme qui ramène tout à des besoins physiques. Il embrasse la nature humaine tout entière ; mais il voit dans la raison la faculté maîtresse ; il veut qu'elle éclaire les sentiments et qu'elle dirige les forces et les instincts du corps, comme les puissances de l'esprit et du cœur.

Le rationalisme, sans exclure le sentiment et l'imagination, est l'opposé du mysticisme, lequel demande à l'imagination et au sentiment la solution des problèmes de l'existence, et attache aux produits de ces facultés la certitude qui n'appartient qu'à la raison. Il est incompatible avec la foi aveugle, la superstition et le fanatisme. Sans repousser non plus le témoignage des sens, il est l'adversaire du matérialisme, qui nie l'idéal et l'absolu. Qu'il y ait dans l'homme deux natures distinctes, comme le veut le spiritualisme platonicien, ou une seule force parvenue à des degrés différents de développement, comme la science moderne conduit à le faire admettre, le rationalisme constate dans la raison humaine l'idée innée de l'absolu, et y voit la source du Vrai, du Bien et du Beau, le solide appui de la certitude et du devoir, de la science et de l'art, du progrès et de la liberté, de tout ce qui, en un mot, distingue l'homme de l'animal. Mais ce qui caractérise surtout le rationalisme, c'est que, tout en reconnaissant des limites à la raison humaine, il ne lui en assigne aucune *a priori*, comme le fait le posi-

tivisme, qui lui interdit la connaissance des notions absolues. De plus, s'il n'hésite pas à proclamer la faiblesse et la faillibilité de notre raison, il affirme cependant qu'elle suffit à nous faire connaître nos règles de conduite, c'est-à-dire nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes, envers nos semblables et la nature extérieure, ce que nient les religions positives qui se disent révélées d'une manière surnaturelle. Pour opérer ses conquêtes scientifiques et remplir sa mission morale, il exige avant tout que l'esprit humain soit libre. Seul, le rationalisme est donc la libre-pensée.

La cause du rationalisme ou du libre examen est désormais gagnée dans l'ordre scientifique et dans l'ordre politique. La science ne reconnaît plus d'autre autorité que la lumière de l'évidence ou de la raison, obtenue, selon la nature de l'objet, par l'observation intérieure ou extérieure, par la méthode déductive ou la méthode inductive. De même, en matière de législation et d'organisation politique, on ne consulte plus, chez les peuples civilisés, que la raison naturelle. Ceux qui veulent introduire dans la science et dans la politique les données d'une religion positive, non vérifiées et acceptées par la raison humaine, sont considérés comme marchant dans une voie fausse et dangereuse. Sur ce point le jugement est définitif, et les partisans des principes qu'on prétend révélés de Dieu, en sont réduits à s'appuyer sur l'ignorance ou à fausser les vérités les mieux établies. Comment se fait-il qu'il n'en est pas de même pour la morale et la religion ? On trouve encore, en effet, un grand nombre de libéraux et de savants qui doutent que la raison humaine soit capable de déterminer par ses seules forces les devoirs de l'homme et d'établir une religion. Bien qu'ils acceptent sans restriction le rationalisme scientifique et politique, ils se montrent hostiles ou méfiants à l'égard du rationalisme philosophique et religieux. Les causes

de cette contradiction sont multiples. Il faut compter parmi les principales : l'éducation catholique, qui laisse dans l'esprit un fond de préjugés chez ceux-là même qui parviennent à se soustraire au joug de l'Église ; l'insuffisance de l'éclectisme, qui n'est en réalité que la philosophie asservie à un ordre moral préconçu, emprunté aux dogmes du christianisme ; les extravagances du socialisme ou de la philosophie de l'idéal, mal appliquée aux rapports sociaux ; enfin, le matérialisme et l'athéisme à peine déguisés dans le positivisme, qui se prétend la seule philosophie dégagée de tout préjugé. La libre-pensée a justifié, dans l'ordre moral, la méfiance dont elle est l'objet, tantôt en abdiquant devant la religion révélée, tantôt en s'abandonnant à de déplorables excès, tantôt enfin en se bornant à des négations. Ceux qui ont le sentiment de la dignité humaine ou de la réalité d'une vie supérieure de la pensée, et ils forment la grande majorité chez les peuples civilisés, ne pouvaient l'accueillir favorablement, puisqu'elle aboutissait à déchaîner les passions mauvaises et à nier les aspirations les plus élevées de l'esprit humain. Ils devaient conserver, par conséquent, malgré les abus du catholicisme et du protestantisme, de secrètes sympathies pour le christianisme, qui affirme l'insuffisance de la raison humaine dans l'ordre moral.

Cependant, ce n'est là qu'une situation temporaire et transitoire. La libre-pensée, affranchie de l'alliance compromettante du matérialisme, du positivisme et de la morale relative, indépendante de l'absolu, montrera bientôt qu'elle n'est pas, comme le disent les partisans des religions positives, une simple négation, mais qu'elle sait édifier dans le domaine de la morale et de la religion, comme elle l'a fait dans ceux de la science et de la politique. Sa mission ne se réduit pas à détruire les erreurs de la superstition, pour les remplacer par le scepticisme

ou le matérialisme. Elle n'est pas le parti pris de la négation en tout ce qui concerne les choses de l'ordre spirituel; elle est la recherche patiente des lois de l'esprit humain comme de celles de la nature et de la société. Elle a dû détruire avant de construire. Si elle a pu s'absorber dans la première partie de sa tâche au point de nier la seconde, on sent déjà que son rôle de négation touche à son terme et qu'elle va commencer son œuvre d'édification. La tendance qui se manifeste au sein du parti libéral, à chercher dans le protestantisme une satisfaction aux besoins religieux de l'homme, montre que la libre-pensée bornée à une simple négation est considérée comme insuffisante. Une nouvelle évolution se produira donc bientôt, car jamais la libre-pensée n'est restée au-dessous de sa mission; quand un besoin s'est manifesté dans l'humanité, elle a toujours su le satisfaire.

Après la phase matérialiste, décorée du nom de positivisme et qui ne s'est présentée sous les apparences du scepticisme raisonné qu'afin de ne pas heurter de front les principes spiritualistes de la société moderne, viendra la phase rationaliste. La libre-pensée complétera son œuvre, qui est de fonder la religion, la morale, la science, la famille et la société sur les lois naturelles de l'esprit humain. Ces lois sont déjà découvertes en grande partie, et plusieurs d'entre elles sont entrées irrévocablement dans la vie spirituelle de l'humanité. Cela a suffi pour entreprendre la réforme de la société, mais non encore pour lui donner une base solide dans la religion et dans les mœurs. De nouvelles découvertes restent à faire. Ce qui arrête surtout, c'est que les lois de la conscience et de la raison humaines ne sont pas assez généralement connues; les véritables obstacles sont l'ignorance et les préjugés que maintiennent les religions positives. Les progrès ne s'effectuent aujourd'hui que par l'opinion publique ou l'assentiment des masses. La grande affaire est donc la

vulgarisation des vérités morales découvertes par la libre-pensée.

A l'éclectisme, qui a été la philosophie de la monarchie de Louis-Philippe, caractérisée par le doctrinarisme ou le gouvernement des classes moyennes, et au positivisme, qui a été celle du second Empire, lequel a eu, de son côté, pour caractères le bigotisme politique et le sensualisme raffiné des classes dominantes, succèdera le rationalisme. C'est la vraie philosophie de la démocratie. Les classes qui possèdent le pouvoir et la richesse sont naturellement peu disposées à admettre l'idéal et le progrès; elles veulent la conservation et la jouissance immédiate. Leur philosophie sera toujours le sensualisme ou le matérialisme. Au contraire, les classes qui ne possèdent pas et qui vivent au milieu des privations, aspirent invinciblement à l'amélioration de leur sort, ce qui implique la perception plus ou moins distincte d'un idéal. Leur philosophie, la seule capable de remplacer la religion chrétienne qui leur offre les perspectives d'un meilleur avenir dans une autre vie, est le rationalisme ou la philosophie de l'idéal rationnel, avec les conséquences qu'elle entraîne pour l'homme et pour la société. C'est aux classes éclairées qu'il appartient de faire pencher la balance du côté de cette dernière philosophie; pour cela elles doivent abandonner la voie fausse dans laquelle le positivisme les a entraînées et revenir à l'étude des lois de l'esprit humain.

C'est ainsi que l'accord des idées s'établira dans les différentes voies de l'activité humaine, et que le progrès se fera d'une manière générale et régulière. La politique de la routine et des expédients fera place à celle des principes et de l'idéal. Mais l'expérience de 1848 ne sera pas perdue pour la démocratie; elle ne s'attachera plus à un idéal qui ne saurait être réalisé par la liberté; elle rejettera le faux idéal des socialistes autoritaires, qui

font appel à la force et ne tiennent aucun compte de l'état des esprits, des mœurs et des habitudes de la nation à laquelle ils veulent appliquer leurs systèmes. Elle reviendra aux principes de liberté et de progrès du rationalisme politique, qu'elle ne confondra plus avec le libéralisme mensonger, aveuglément conservateur, de l'école doctrinaire.

Mais la démocratie ne s'arrêtera pas là. Avec la politique des expédients et de la routine, elle fera disparaître la morale de l'intérêt, produit du sensualisme et du matérialisme, ainsi que les morales relatives inventées par le positivisme. La morale de l'intérêt, malgré tous les sophismes dont on a voulu l'étayer en théorie, conduit fatalement à faire prédominer les instincts du corps sur les prescriptions de la conscience, les jouissances matérielles sur les aspirations élevées de l'âme. Elle produit inévitablement le despotisme dans la société. Pour elle la force prime le droit. La morale relative de la réciprocité, et même celle du respect de la liberté de soi-même et d'autrui, quoique supérieures à la morale de l'intérêt, peuvent légitimer tous les abus, car on conçoit la réciprocité dans le mal comme dans le bien, et le respect de la liberté humaine quand il s'applique aux instincts de la bête qui gronde en nous, est l'immoralité même érigée en système. La morale de la démocratie sera la morale de l'idéal, de la perfection absolue et du devoir, et elle balayera toutes les fausses morales dont s'accommodent si bien ceux qui veulent s'absorber dans les jouissances matérielles ou dominer dans la société.

La philosophie de l'idéal reprendra aussi peu à peu, par l'établissement de la démocratie, la place que lui a enlevée le positivisme, grâce aux circonstances politiques. Mais ce sera le spiritualisme régénéré, dégagé des erreurs et affranchi des servitudes de l'éclectisme. La nouvelle philosophie de l'idéal sera la véritable philosophie libre,

entièrement émancipée des dogmes et de la morale catholiques, auxquels le spiritualisme éclectique se soumettait bénévolement, en affectant dans son langage une sorte d'indépendance qui a trompé bien des esprits et donné naissance aux mœurs politiques de l'école doctrinaire. Pour elle aussi l'expérience n'aura pas été stérile; le règne momentané du positivisme lui aura profité; il l'aura amenée à scruter plus profondément les problèmes, à redresser des erreurs et à abandonner des préjugés acceptés trop facilement. L'abus de la méthode psychologique a conduit l'éclectisme à des subtilités sur l'âme, et lui a fait perdre de vue la détermination scientifique de l'idéal, la seule chose qui ait une utilité pratique pour l'homme et pour la société. Cette faute a fait confondre, dans l'esprit public, l'idéal et le chimérique, et elle a servi à discréditer la philosophie spiritualiste. La question de savoir si l'âme est distincte du corps, ou si elle n'est que la force partout répandue dans l'Univers, parvenue à sa dernière transformation dans l'homme, c'est-à-dire à la conscience d'elle-même et à la vue de l'Idéal, sera reléguée au second plan, pour laisser toute leur importance à la détermination des idées absolues de la raison et à celle des commandements de la conscience. Le rationalisme philosophique montrera que l'idéal rationnel a toute la réalité de la science, ou plutôt qu'il n'est que la science des plus hautes réalités auxquelles nous puissions atteindre par la conscience et par la raison.

Enfin, la religion de l'idéal, la religion dans les limites de la raison ou le rationalisme religieux, se posera en face de toutes les religions hostiles à la raison humaine. Mais ici encore le mouvement démocratique se dégagera des conceptions étroites des écoles philosophiques antérieures. La religion naturelle ne sera plus le naturalisme du XVIII[e] siècle, ni le déisme de Rousseau et de Voltaire, ni l'individualisme de l'école éclectique; elle

sera le théisme spiritualiste et social, qui admet la communion intérieure de l'âme avec le Dieu vivant en nous, l'union des hommes dans une même pensée sur l'Être suprême et sur la destinée humaine, et la manifestation extérieure du sentiment religieux par l'art, la science et la morale. En un mot, elle ne sera plus une abstraction; elle prendra un corps, deviendra vivante et s'organisera dans la société comme institution libre.

***

Mais le rationalisme, popularisé sous toutes ses formes, deviendra surtout un puissant agent de progrès intellectuel, moral et social, parce qu'il reconnaît la légitimité du besoin que nous éprouvons de connaître l'origine et la fin des choses, et qu'il donne lui-même un aliment à ce besoin. Le positivisme est impuissant à fonder une philosophie et une morale qui satisfassent la raison et la conscience humaines. Il est condamné à rester à la surface des choses; c'est une conséquence de sa méthode. L'esprit humain est invinciblement poussé à chercher une réponse au *pourquoi* de son existence et de celle des êtres de l'Univers. Ce besoin de sa nature est un fait qu'on ne supprimera pas en le négligeant ou en le niant. C'est surtout sur les actes de sa vie morale que l'homme veut être éclairé; il veut savoir pourquoi il doit faire certaines choses et s'abstenir de certaines autres; pourquoi il doit obéir aux prescriptions de sa conscience et résister aux entraînements de ses instincts corporels; pourquoi enfin il doit préférer l'amour, qui est la loi de sa pensée, à l'égoïsme, qui est celle de sa nature physique et de tous les animaux. Si l'on déclare que sa raison est incapable de répondre au *pourquoi* suprême de la vie morale, il se tournera vers l'imagination et adoptera les solutions toutes faites des religions positives. Le progrès sera atteint dans sa source même. C'est, en effet, la curiosité

naturelle à l'esprit humain, l'éternelle question du *pourquoi* que l'homme se pose depuis le berceau jusqu'à la tombe, qui est la cause des progrès de l'humanité. De tous les faits, il n'en est point de mieux constatés. Comment donc admettre que le besoin qui existe en nous de remonter jusqu'à la cause première, ne soit qu'une illusion, un mirage de notre esprit, et que ce soit une œuvre vaine ou nuisible de vouloir lui donner satisfaction ? Mais l'étude de la pensée humaine, que le positivisme néglige, nous prouve le contraire. Elle nous montre en nous l'absolu, l'infini, l'idéal de perfection, et ces idées nous expliquent ce que c'est que le Vrai, le Bien et le Beau, l'obligation morale, la liberté et le progrès.

Le même besoin de remonter sans cesse jusqu'à la cause première, existe pour nous dans la connaissance des choses extérieures. L'ordre, ou la disposition des choses en vue d'un but, éclate avec force dans la Nature. Le positivisme peut accumuler laborieusement quelques faits où l'ordre et la finalité semblent faire défaut. Ces faits n'apparaîtront jamais que comme des exceptions à une loi générale, en supposant même qu'une connaissance plus approfondie des secrets de la nature ne fasse pas apparaître un but qui nous est encore caché. Mais la disposition des choses en vue d'une fin présuppose une intelligence qui a conçu cette fin et y a ajusté les moyens. L'inévitable *pourquoi*, qui nous pousse sans cesse en avant, nous conduit donc à une pensée absolue et infinie, qui a tout arrangé dans la création pour atteindre un but. Malgré tout, la métaphysique s'impose à nous ; la science, dite positive, ne nous satisfait pas, et invinciblement nous cherchons l'au-delà, le transcendantal. Or, c'est parce que la notion de cause finale est une notion *a priori*, déduite directement de l'idée de l'Absolu ou de l'Être spirituel existant par soi, que nous cherchons à toute chose un but, une raison d'être. Nous obéissons

à cette pensée irrésistiblement ; c'est elle qui est la cause réelle de toutes les découvertes et de tous les progrès des sciences positives.

Le positivisme, qui refuse de remonter jusqu'aux notions absolues, stériliserait le champ de la science, comme il détruirait le caractère obligatoire de la morale, s'il pouvait triompher des tendances naturelles de l'esprit humain. Il est condamné à disparaître ; l'esprit scientifique et philosophique ne consentira jamais à se confiner dans le relatif et à s'interdire la recherche du fondement des choses. Le succès que le positivisme a obtenu, n'est qu'un engouement passager ; dès qu'on connaîtra l'irrémédiable impuissance de son principe, il sera abandonné. Le rationalisme prendra sa place, parce qu'il répond à toutes les aspirations de notre nature pensante et que, reconnaissant un idéal susceptible de détermination par la raison ou la science, il éclaire le progrès dans toutes les voies de l'activité humaine.

Ce qui fait l'immense supériorité du rationalisme sur le positivisme et sur les religions positives, c'est qu'il ne cherche à étouffer aucune des aspirations de la nature humaine, et qu'il restitue à la raison la place qu'elle doit occuper dans la vie morale. Il proclame la légitimité des questions d'origine et de fin que tout homme se pose dès que sa pensée s'éveille. Il prétend qu'on ne peut ni les écarter, comme le veut le positivisme, ni en faire dépendre la solution d'une révélation surnaturelle, comme l'affirment les religions positives. Il dit que la raison humaine peut donner à ces questions des réponses qui présentent un caractère de certitude suffisant pour éclairer notre conduite, car il ne s'agit pas, comme le pensent à tort les positivistes, de déterminer *a priori* l'origine historique et la fin réelle de l'humanité, mais bien de savoir quelles sont les conditions générales et permanentes de l'existence des êtres pensants et des êtres

matériels, ce qui implique la connaissance de leur origine et de leur fin rationnelles. Cette connaissance est nécessaire à l'homme, puisque sans elle il ne saurait suivre sa voie et agir conformément au but de son existence. Le rationalisme soutient que c'est une œuvre chimérique ou dangereuse de vouloir éliminer ces questions de l'esprit humain, comme c'en est une de lui dénier la force de les résoudre.

Les questions que l'homme se pose invinciblement, dès qu'il commence à penser, sont celles de savoir ce qu'il est, d'où il vient et où il va? quelle est cette force mystérieuse qui agit en lui et qui semble faire de lui deux êtres réunis, mais opposés l'un à l'autre? pourquoi il souffre en sacrifiant ses instincts à sa conscience ou sa conscience à ses instincts? quelle est la raison du choix qu'il doit faire entre les deux voies qui s'offrent sans cesse à lui? Ce n'est pas, en effet, l'énigme de la nature extérieure, comme le disent les sensualistes, mais bien celle de sa propre existence, de sa destinée, de sa responsabilité, de sa conscience et de sa volonté, qui s'est présentée d'abord à l'homme sorti des liens de l'animalité. Sans doute, toutes ces questions ont été très-obscures à l'origine, et une sorte d'instinct spirituel, bien faible d'abord, a commencé par s'opposer à ses instincts physiques. Mais cet instinct spirituel a grandi par la réflexion, et il est devenu la perception claire des grandes questions naturelles et universelles de l'esprit humain. C'est précisément la grandeur de l'homme de se poser ces questions, de la solution desquelles dépendent sa conduite et sa destinée; elles sont inhérentes à l'exercice même de la raison dont il est doué, et la cause première de tous les progrès qu'il a réalisés. Les systèmes qui prétendent les chasser de sa pensée, le ravalent à la condition de la brute.

Sa raison a pour mission de lui dire s'il doit se

soumettre aux lois aveugles et fatales de la nature, comme le font les animaux, vivre comme eux de meurtre et de rapine, ou résister à ces lois et en observer d'autres qu'il trouve dans sa conscience et qui lui commandent la justice, le respect de la vérité et l'amour de ses semblables. Elle doit lui dire s'il doit prendre pour but la seule propagation de l'espèce ou la vie de l'esprit, si son idéal est le prolétaire ou le sage. Or, elle ne saurait le faire sans répondre aux questions de son origine et de sa destinée; car, s'il n'a qu'une origine et une fin terrestres, il devra écouter ses instincts et sacrifier la voix de sa conscience, tandis que c'est celle-ci qu'il devra suivre s'il a une destinée supérieure. Son choix dépendra évidemment de la question de savoir s'il vient de la poussière et retourne à la poussière, ou s'il vient de l'esprit et retourne à l'esprit. Si on lui fait croire que la raison ne peut répondre à ces questions, plutôt que de les éliminer de sa pensée et de rester sans règle de conduite, il en demandera la solution aux rêves de son imagination, et il tombera dans le mysticisme et la superstition. C'est ainsi que sont nées toutes les religions positives; elles ont prétendu donner, au nom d'une révélation divine, la solution de ces questions qui ont occupé le genre humain depuis son apparition sur la terre. Les religions naturalistes de l'antiquité sont symboliques, en effet, comme celles que l'on nomme spiritualistes; toutes ont une signification morale sous les images dont elles ont revêtu les idées religieuses. Cette signification est primordiale; le temps n'a fait que l'éclaircir et la vulgariser. Mais il n'est pas exact de dire que la raison ne peut répondre aux questions qui agitent la pensée et qu'il y a dans la nature humaine une contradiction telle, qu'elle ne peut être levée que par une intervention de Dieu. En recevant la liberté et la raison, l'homme a reçu tout ce qu'il faut pour remplir sa destinée. Il peut errer, sans

doute, en cherchant la solution des questions naturelles, comme il lui arrive de souffrir en poursuivant son bonheur, parce qu'il n'est pas infaillible ; mais il n'y a pas de contradiction fondamentale en lui ; la vérité et le bien doivent être la récompense de ses efforts. Les religions positives n'ont fait qu'immobiliser et consacrer les solutions provisoires qu'il s'est données. Rappelons-nous, en effet, que c'est une philosophie rudimentaire qui a donné naissance au mythe solaire du Sauveur, fondement de toutes les religions ; que c'est la philosophie Sankhya qui a produit le Bouddhisme, et que c'est la philosophie platonicienne qui a servi à former les dogmes du Christianisme.

Mais tout le monde, dira-t-on, ne peut faire de la philosophie et acquérir sur les questions naturelles et universelles de la pensée, la certitude indispensable à la conduite de la vie. Pour empêcher le grand nombre de tomber dans le matérialisme théorique et pratique, il est bon de faire croire que Dieu a directement révélé la vérité; cette croyance donnera aux hommes une force plus grande pour résister au mal, que la certitude incomplète des solutions nécessairement provisoires de la philosophie. C'est l'argument d'utilité que l'on invoque aujourd'hui en faveur des religions positives dont on ne peut plus défendre la vérité. Mais c'est là une bien grande erreur ; le mensonge au service du bien ne sera jamais réellement utile, malgré les apparences contraires du moment. Rien ne dispense du respect de la vérité; ce respect est aussi ce qu'il y a de plus utile. Tout le monde est à quelque degré philosophe, parce que tout le monde pense aux questions essentielles de la vie. La grande erreur des religions c'est de combattre ce travail philosophique de l'humanité, au lieu de le favoriser. Cependant, on peut dire que, malgré tous les obstacles suscités par les religions positives, la philosophie univer-

selle est en voie de formation; elle résultera de l'assentiment général à la solution donnée par la raison aux problèmes naturels. Par ses éléments essentiels la raison est la même chez tous les hommes; la vérité est une; il faut donc qu'on arrive à une communauté d'idées sur les questions essentielles. Le champ livré aux disputes des hommes va sans cesse en se rétrécissant, parce qu'il y a des vérités qui, une fois mises en lumière, s'imposent à tous. Il en est de la raison comme de la conscience, dont les principales lois sont déjà admises sans contestation chez tous les peuples civilisés. L'humanité marche donc vers une philosophie universelle, comme elle s'avance vers une morale universelle. La première remplacera les dogmes religieux, et la seconde, les morales autoritaires ou dogmatiques. Toutes deux s'appuieront sur la religion naturelle, qui, à ce titre, elle aussi est universelle, et elles auront pour conséquence la science sociale universelle, qui sera le libéralisme démocratique.



Pour résoudre les questions essentielles de la vie humaine, parmi lesquelles celle de l'origine et de la disparition du mal moral s'impose avec le plus de force, l'humanité a eu recours d'abord à l'analogie. L'hiver, qui produit le mal dans la nature, parce qu'il ralentit ou détruit la vie, amène les longues nuits et les frimas, trouble les éléments et livre l'homme aux privations, a paru, aux premiers habitants de notre hémisphère, avoir pour cause la défaite du soleil par la constellation du serpent. Le retour du printemps, qui fait reparaître la chaleur, la vie et la lumière, et avec elles l'abondance et le bonheur sur la terre, a été attribué à la résurrection du soleil et à sa victoire sur le serpent. Puis, on a transporté tout cela dans le monde moral, et l'on y a fait jouer à Dieu, dont le soleil

était le symbole, le même rôle que celui-ci joue dans la nature. On a donc admis, pour expliquer l'origine du mal moral, la victoire d'un principe mauvais dans l'homme sur le bien créé par Dieu, et, comme conséquence, une période de souffrance pour l'humanité, semblable à celle de l'automne et de l'hiver dans la nature, succédant à une période de bonheur, laquelle était analogue à celle du printemps et de l'été. Le trait d'union entre ces deux ordres d'idées a été cherché dans le coucher héliaque des constellations de la Vierge et du Bouvier, et l'on a admis que la femme, séduite par le démon sous la forme du serpent, avait entraîné l'homme à désobéir à la défense que Dieu lui avait faite de manger des fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, par analogie avec l'automne qui nous fait sentir les premières atteintes du froid, après le bien-être de l'été, et nous fait connaître ainsi le bien et le mal physiques. De là l'idée de la chute originelle. Enfin, on a attendu de la mort du dieu, de sa résurrection et de sa victoire sur son ennemi, la disparition du mal moral ou le salut de l'humanité. On a supposé que les souffrances et la mort d'un dieu pouvaient seules racheter les péchés des hommes, de même que le soleil, pour rendre à la terre la fécondité et la beauté, doit renaître au solstice d'hiver, lutter contre le froid et les ténèbres et triompher enfin à l'équinoxe du printemps. C'est par cette voie qu'on a cru résoudre les questions de la destinée humaine, et c'est ainsi que l'on est arrivé à admettre, outre l'existence d'un Dieu personnel, principe du bien, celle d'un démon, principe du mal, puis le péché originel du premier homme par sa désobéissance aux ordres de Dieu, entraînant la déchéance de l'humanité entière, enfin une rédemption surnaturelle qui doit rendre aux hommes le bonheur dans cette vie ou dans une autre. On voit que c'est l'imagination qui a fourni les éléments de cette première solution, et nous

savons qu'on les retrouve, avec des modifications qui tiennent à des circonstances particulières de race et de climat, au fond de toutes les religions positives qui se prétendent révélées. La primitive légende solaire du Sauveur, que Dupuis a reconstituée au moyen des fables de l'antiquité, d'un passage des *Saturnalia* de Macrobe et des bas-reliefs anciens qui représentent Mithra immolant le taureau, — de même que Cuvier a reconstruit, d'après quelques ossements, le type d'animaux dont la race est éteinte, — nous permet aujourd'hui de comprendre l'origine et l'histoire des cultes.

A mesure que la pensée humaine s'est dégagée de l'empire des sens, elle a cherché en elle-même, c'est-à-dire dans la raison, la réponse aux questions naturelles et universelles de la vie morale. Pour s'affranchir du joug des préjugés séculaires, elle a eu recours au doute méthodique. Tel a été le point de départ des grandes révolutions philosophiques de Socrate dans l'antiquité et de Descartes dans les temps modernes. Tous deux ont demandé à la connaissance de soi-même la solution des questions essentielles de notre nature spirituelle, et ils ne pouvaient la trouver que là, parce que c'est au fond de notre être pensant que nous découvrons les notions nécessaires qui impliquent l'existence de l'Être absolu, infini et parfait, cause première de tout ce qui existe. C'est donc en scrutant sa pensée que l'homme peut apprendre quelle est son origine rationnelle et quelle est sa véritable fin ou le but pour lequel il a été créé.

Ce n'est pas au bout d'un syllogisme qu'on trouve Dieu ; les prétendues preuves de son existence, que l'on a données, n'ont jamais convaincu que ceux qui l'étaient déjà. On ne prouve pas ce qui est évident par soi-même. L'idée de l'absolu ou de l'Être infini et parfait, existant par soi, est un fait primitif et irréductible dans la pensée humaine ; c'est elle qui sert à prouver les vérités, ce

ne sont point celles-ci qui pourraient la démontrer, parce qu'il n'y a rien au-dessus d'elle. Il n'y a pas de véritables athées dans le monde : il y a des matérialistes, des physiologistes et des spiritualistes ; les premiers transportent la notion de l'absolu à la matière et se font l'idée d'un Dieu matériel ou physique ; les seconds n'accordent que l'instinct au principe absolu des êtres et croient à une sorte de dieu animal ; les derniers enfin comprennent dans l'absolu la pensée et admettent un Dieu personnel. C'est par la vue directe en nous-mêmes que nous avons la certitude que Dieu existe. Il est dans tout ce qui porte en nous le caractère de la nécessité et de l'absolu. Il est dans la voix de notre conscience, dans l'évidence de notre esprit, dans la force de nos convictions ; il est dans tout ce que nous déclarons vrai, bien et beau. Les premiers hommes l'ont vu et senti en eux, comme nous le voyons et le sentons en nous ; mais leur pensée naissante, pour faire ses premiers pas, a eu besoin d'images ou de symboles. Ceux-ci cependant, en même temps qu'ils lui prêtaient leur secours, ont contribué à l'égarer dans les sens. Il a fallu à la raison humaine de grands efforts pour s'arracher à l'empire de l'imagination et rentrer en elle-même ; elle n'y est parvenue qu'après bien des siècles ; mais aujourd'hui elle poursuit ses conquêtes sans s'arrêter, malgré les nombreuses défaillances qui ralentissent sa marche.

Ce qui caractérise le mouvement philosophique ou rationaliste actuel, c'est l'idée du progrès continu et universel opposée aux idées de déchéance originelle et de rédemption miraculeuse, qu'on trouve au fond des religions positives et en particulier du christianisme. Au point de vue pratique, c'est la plus grande révolution qui se soit faite dans les esprits ; elle fonde la religion de la liberté et du progrès en face des religions de soumission et d'immobilité, qu'elle doit détruire et remplacer.

Il y a dans le monde une pensée qui se réalise. La moindre molécule marche à travers les siècles vers un but qui lui est assigné. Ce but, notre conscience nous le révèle : c'est la vue intérieure de l'Absolu, c'est l'union sentie, voulue et comprise de la force créée et contingente avec la force incréée et nécessaire. La conscience de soi et de Dieu, telle est la fin de tout ce qui existe ; et comme, parmi tous les êtres que nous connaissons, cette conscience n'apparaît que dans l'homme, l'organisme humain est le but des transformations des êtres matériels sur la terre. Dans l'homme, la force universelle, affranchie des liens de la matière, épurée, en quelque sorte spiritualisée, parvient à la conscience d'elle-même, au sentiment et à la connaissance de l'absolu. La science et la philosophie conduisent aujourd'hui, toutes deux, à faire admettre l'unité de force. Il n'y a qu'une force dans le monde, et cette force, qui par essence est expansive, est aussi progressive, parce qu'elle obéit à l'attraction toute puissante de la perfection absolue. La force qui anime tous les êtres, se transforme sans cesse pour se rapprocher de la perfection ou de l'expansion complète, qui est son but. De force physique soumise à la loi de l'attraction, elle devient force chimique soumise à la loi plus compliquée de l'affinité ; puis, force physiologique ou vitale soumise à la loi plus compliquée encore de l'instinct ; enfin, elle devient force psychologique ou spirituelle régie par les lois de la raison et de la conscience, par les règles de la logique et par celles du devoir. Arrivée à ce point, ayant la vue et le sentiment de la perfection absolue, elle est responsable de ses actes, elle comprend qu'elle a pour devoir de réaliser au dehors l'idéal de force, de vérité et de beauté qu'elle trouve en elle ; elle est libre.

Les découvertes de la physiologie ont détruit la vieille théorie spiritualiste du dualisme dans l'homme. Les

arguments que l'on donnait en faveur de l'existence d'une substance spirituelle, distincte en nous de la substance corporelle, ne sauraient plus se soutenir en présence des faits constatés dans les êtres de la nature organique. L'unité du moi ne peut plus être opposée à la diversité prétendue de la force dans le corps. Toute force est une, dans la plante et dans l'animal, comme dans l'homme. C'est elle qui maintient la forme et l'identité des êtres organisés, malgré le remplacement successif et intégral, en un temps fort court, de toutes les molécules qui les composent. L'opposition que l'on constate entre la conscience et l'instinct dans l'homme, existe également dans le corps humain et dans les animaux, entre la force vitale et les forces chimiques et physiques, ainsi que dans les plantes entre la force végétative et ces mêmes forces inférieures. Enfin, l'analogie qui se remarque entre certaines manifestations de l'instinct et celles de la pensée, analogie qui est telle qu'une ligne de démarcation bien précise n'a jamais pu être tracée entre elles, dans les systèmes dualistes, prouve qu'il n'y a là qu'une seule et même force parvenue à différents degrés de développement. Si l'on pouvait employer le mot de *pensée* pour désigner une force qui n'a pas encore conscience d'elle-même, on pourrait dire que l'instinct des animaux est une pensée qui s'ignore.

La force parvenue à des degrés divers de développement est soumise à des lois différentes, parce qu'elle a, à chacun de ces degrés, une autre direction. Le conflit de ces lois est la cause du mal qui existe dans la nature et dans l'humanité. Pour passer à un état supérieur, la force doit lutter contre tout ce qui la retient dans l'état inférieur ou l'empêche de parvenir au nouveau but qui lui est assigné. C'est ce que l'on a nommé la lutte pour l'existence ; mais ce qu'il serait plus juste d'appeler la lutte pour le développement ou le progrès.

Le mal physique est inévitable, et par conséquent, en un certain sens, nécessaire, dans un monde qui s'achève lui-même par voie de transformations. Le mal moral ne l'est pas, parce qu'il dépend uniquement de la liberté humaine. Mais il ne faut pas confondre le mal moral avec la souffrance qu'entraîne le sacrifice des jouissances du corps au devoir. L'être spirituel doit réaliser l'idéal de perfection qu'il conçoit. Lorsqu'il s'écarte volontairement de la voie qui mène à la perfection, il produit le mal moral. La paresse, le mensonge et la haine ont leur source dans notre volonté; nous en sommes toujours responsables; il n'est pas d'homme quelque dégradé qu'il soit, dans nos sociétés ou dans l'état sauvage, qui ne le sente. Mais, pour travailler à notre développement intellectuel et moral, pour respecter sans cesse la vérité, pour nous unir à tous les êtres par l'amour, nous devons combattre et vaincre en nous les tendances contraires de l'animal, pour lequel le travail réglé est une peine, les apparences des choses des mobiles suffisants d'action et l'égoïsme la loi suprême. L'accomplissement du devoir entraîne donc des sacrifices plus ou moins douloureux, et l'on peut dire que le bonheur complet n'existe pas sur la terre. Pour avoir la paix de sa conscience, l'homme doit torturer son cœur et souffrir des privations. Aussi, la satisfaction du devoir accompli est-elle toujours mêlée de tristesse et de regrets; elle est austère et mélancolique. Il ne se peut pas qu'il en soit autrement tant que la force parvenue à la spiritualité reste unie à des forces moins développées qu'elle.

D'après cela, on peut concevoir pour l'âme un état supérieur, dans lequel elle se trouverait dégagée de toutes les attaches terrestres, plus libre de se développer et plus rapprochée de la perfection absolue. Mais cet état existe-t-il en effet? Nous ne pouvons avoir de l'immortalité de l'âme la même certitude que nous avons de l'existence

de l'Absolu ou de Dieu ; cependant la science et la philosophie sont maintenant d'accord pour la faire admettre. Toutes deux ont établi que la force est indestructible ; on peut donc en induire légitimement que, devenue psychologique ou spirituelle, elle subsiste dans l'état où elle est parvenue au moment de la dissolution du corps qui a servi à sa transformation. De plus, la loi de progression observée dans les êtres inférieurs, ne saurait s'arrêter en route, sans avoir atteint son but ; ce serait une dérogation à une loi générale déjà reconnue pour les êtres physiques, au préjudice de l'être le plus élevé, de l'être pensant, qui seul n'atteindrait pas à la perfection de sa nature. La permanence de la force est un fait aujourd'hui constaté ; la conservation de sa qualité progressive est une induction légitime. On peut donc admettre que la force psychologique ou l'âme, séparée du corps, continuera à se transformer, à s'épurer et à se rapprocher de l'idéal de perfection, soit au moyen d'autres organismes de moins en moins asservis à la matière, soit par ses seules énergies dans une indépendance à peu près complète dès l'instant de la mort. Ainsi, la moindre force dans ce monde deviendra esprit ; tous les êtres parviendront à la perfection. Il n'y a pas de déchéance originelle, pas de rédemption surnaturelle, pas de damnation éternelle. Voilà ce que la raison, appuyée sur l'expérience, nous enseigne. La doctrine du progrès continu creuse donc un abîme entre le rationalisme et le christianisme.

Pour atteindre le but de son existence l'homme a reçu la conscience, la raison et la liberté. On ne peut admettre que tout cela soit insuffisant, comme l'enseigne le christianisme, sans prétendre que l'Intelligence suprême a failli à son œuvre. L'hypothèse d'une chute originelle de l'homme, qui serait venue déranger les plans divins, n'est plus guère soutenable en présence des découvertes de la géologie et de la paléontologie zoologique, qui mon-

trent que tous les êtres créés sont soumis à la loi du progrès. Sur quel fondement sérieux pourrait-on croire qu'une exception a été faite en faveur de l'homme, et qu'à l'origine il a été créé parfait ? La perfection doit être le prix de l'usage de sa liberté, sans cela on ne comprendrait pas que celle-ci lui ait été donnée.

Mais l'homme, dans la situation misérable où il se trouve, assiégé par le mal physique, enclin au mal moral parce qu'il est faible contre les passions du corps qui l'entraînent, a besoin de consolation et d'appui. L'intervention de Dieu, que la raison repousse comme nécessaire à la réparation d'un mal causé par une faute originelle dont les conséquences se seraient étendues à toute l'humanité, ne doit-elle pas être admise au moins pour suppléer à la faiblesse de notre conscience et redresser les injustices qui se commettent en ce monde? Non. L'idée du progrès continu, démontrée par la science et la philosophie, donne à l'homme la consolation et l'appui dont il a besoin en face de la mort, des injustices qui l'atteignent et des remords qui l'accablent. La raison met ici encore la réalité à la place de la chimère.

Mais, fût-il même prouvé que la loi du progrès s'arrête pour nous à la mort, le rationalisme ne serait pas pour cela impuissant à fournir à l'homme les règles de conduite, les consolations et le soutien qui lui sont nécessaires. La vertu, dit-on, n'est pas récompensée en ce monde. C'est une erreur; elle l'est toujours autant qu'elle peut l'être, par la satisfaction intérieure de la conscience. Ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas toujours accord complet entre le devoir et les événements extérieurs, entre la satisfaction de la conscience et les jouissances périssables de notre nature physique. Il en peut résulter des douleurs pour l'âme; mais la raison doit nous enseigner à les supporter, comme étant moindres que celles que nous infligeraient nos remords. Lorsqu'on dit que la vertu n'est pas tou-

jours récompensée en ce monde, on cherche la récompense là où elle n'est pas, dans l'événement extérieur, que l'on juge heureux ou malheureux d'après des considérations d'un autre ordre. On se trompe sur le genre de récompense que mérite la vertu. Elle ne saurait être que spirituelle, puisqu'elle consiste dans le sentiment d'une perfection plus grande, réalisée par le devoir accompli. Le désaccord entre l'état intérieur de l'âme et le bien-être extérieur provient de ce que la justice est étrangère aux faits matériels, la nature physique n'étant pas douée de liberté et n'ayant pas à choisir entre les tendances de ses forces et un idéal supérieur. Mais, dit-on, l'expérience prouve que cette satisfaction intérieure ne suffit pas à l'homme ; pour faire le bien, il lui faut des jouissances matérielles ou l'espoir d'en obtenir dans une vie future. Cette expérience ne s'applique qu'à l'homme actuel dominé par ses passions ; elle peut être récusée pour l'homme de l'avenir, que l'éducation aura habitué à vivre de la vie intellectuelle et morale, plus que de la vie des sens. Le christianisme a essayé d'établir un contrepoids à l'entraînement des passions et à l'attrait des jouissances temporelles, au moyen de croyances spiritualistes ; mais il a mêlé à ces croyances tant d'erreurs et de rêves, qu'on peut affirmer que son but n'a pas été atteint, et qu'il a contribué à maintenir l'homme dans les liens de sa nature corporelle.

La civilisation moderne n'est l'œuvre du christianisme que dans une limite assez restreinte ; elle est due avant tout à la réaction de la raison contre les erreurs de cette religion et aux conquêtes de la philosophie. Désormais c'est à l'éducation rationaliste, qui donnera à l'homme l'habitude de consulter sans cesse sa raison et de placer la satisfaction de sa conscience au-dessus de toutes les jouissances terrestres, qu'il faut demander le contrepoids des tendances sensuelles qui existent en lui, les

consolations dont il a besoin et la récompense de ses sacrifices.

La grande loi du progrès se vérifie à chaque pas que l'on fait dans l'étude de la nature et de l'homme; mais il importe de conserver à cette loi ses limites, et de ne pas l'étendre, par une induction abusive, à la cause première de tous les êtres, afin de ne point tomber dans l'erreur du panthéisme.

La notion que nous avons de Dieu exclut l'idée d'un progrès en lui et plus encore la confusion de son Être avec le monde. Nous ne le comprenons que comme immuable. Le caractère obligatoire des prescriptions de la conscience nous empèche de considérer le *moi* comme la cause de ces prescriptions. Mais si nous ne pouvons pas confondre notre moi avec Dieu, encore moins pouvons-nous confondre avec lui les êtres matériels. Notre conscience et notre raison repoussent donc le panthéisme qui introduit la limitation, la succession et le désordre en Dieu, et qui, pour expliquer l'existence des êtres relatifs, préfère au système de la création, celui de l'émanation, dont la conséquence est d'effacer toute distinction du bien et du mal. Mais ce qui surtout exclut l'idée du progrès de la notion que nous avons de l'Être suprême, c'est que nous ne pouvons concevoir Dieu que comme l'infini absolu, et que dans cet infini la succession ne saurait exister. L'infini c'est l'union indissoluble de l'unité et de la pluralité, ce qu'exprime très-exactement le symbole mathématique qu'on en donne. L'unité seule sans la pluralité indéfinie n'est rien, et il en est de même de la pluralité sans l'unité. Tout ce qui existe réunissant ces deux éléments est donc infini en soi; mais tout infini est limité par l'infini supérieur, jusqu'à ce qu'on arrive à l'infini sans limites. Il y a ainsi une infinité d'infinis relatifs, et au-dessus de tous, l'infini absolu. Or, tout infini relatif s'annule devant l'infini d'un autre ordre et par conséquent aussi devant l'infini

absolu. L'Univers matériel est un infini relatif qui disparaît devant l'infini de la pensée et de la science. Quand même il n'y aurait aucune grandeur matérielle, les vérités de la géométrie et des mathématiques n'en subsisteraient pas moins; quand même il n'y aurait aucune vertu parmi les hommes, la vertu n'en serait pas moins compréhensible pour l'esprit. L'Univers n'est, d'ailleurs, un infini relatif que pour la pensée qui le conçoit, car celle-ci seule peut embrasser l'égalité de l'unité et du nombre qui le composent. Lorsqu'on reste dans la pluralité de l'espace et du temps, on n'a que l'indéfini, parce qu'il est impossible d'atteindre à l'unité. L'Univers est en dehors de Dieu, comme la nature matérielle est en dehors de la pensée humaine qui l'embrasse par la science; il n'est limité que par Dieu lui-même ou l'infini absolu. De plus, l'Univers, très-réel en soi, s'annule devant Dieu, et, comme tel, on conçoit sa création sans devoir admettre de changement dans l'Être absolument parfait. Le changement n'est que dans les infinis relatifs, leur activité étant successive. Celle de Dieu est permanente et absolue; en d'autres termes, il est immuable. C'est pourquoi il nous est impossible de comprendre sa nature. Nous le concevons comme intelligent, parce que savoir est plus parfait qu'ignorer; mais son intelligence est toute autre que la nôtre, qui a besoin du raisonnement ou d'une succession d'idées pour saisir l'enchaînement de quelques vérités. Dieu, au contraire, les voit toutes à la fois, car voir toutes les vérités de cette manière est plus parfait que les voir successivement, et Dieu par définition est la perfection absolue. Mais, s'il n'y a pas de succession dans les idées divines, si les infinis relatifs s'annulent devant sa pensée absolue, comment pourrait-il y avoir en lui un progrès quelconque ? La loi du progrès n'existe donc que pour le monde créé ; elle n'est pas applicable à la nature divine.

Bien que l'on ne puisse refuser à l'Être parfait et abso-

lu, tel que la raison et la conscience nous le révèlent, la personnalité, la volonté et la liberté, il nous apparaît avant tout comme immuable, comme la règle fixe de nos pensées et de nos actes. C'est encore comme immuable que l'étude des lois de la nature nous le fait connaître. Les sciences physiques et naturelles excluent aujourd'hui le gouvernement du monde par des actes isolés ou particuliers d'une volonté supérieure; elles n'admettent que ce gouvernement par des lois générales et permanentes. Dieu a tout disposé pour que le monde se conserve et se développe, selon le plan qu'il a conçu, par les forces dont il l'a doué. Il a tout prévu et tout combiné pour que chaque être puisse atteindre à son but spécial et que tous concourent à la fin générale de la création. C'est ce que l'on nomme la Providence générale. En est-il autrement dans le monde moral ; la liberté humaine nécessite-t-elle une intervention particulière de Dieu pour que son plan se réalise? C'est la question la plus importante qui puisse se présenter au point de vue pratique.

Pour faire admettre une Providence spéciale ou le gouvernement de l'humanité par des actes particuliers de Dieu, on dit que la possibilité d'une pareille intervention de la Divinité dans les affaires humaines, n'est pas plus difficile à concevoir que la possibilité de la création elle-même ; qu'en accordant à l'homme la liberté, Dieu a dû veiller à ce que ses plans ne fussent pas dérangés par lui, et pour cela tantôt l'inspirer, tantôt réparer le mal qu'il peut faire, tantôt enfin produire des événements qui le conduisent au but malgré lui.

A ces considérations théoriques on prétend ajouter les enseignements de l'expérience individuelle et de l'Histoire. Il n'est personne, dit-on, qui dans sa vie ne se soit senti inspiré par une puissance supérieure. Il n'est personne non plus qui n'ait vu ses projets favorisés ou dérangés par des événements dont l'enchaînement révèle

une pensée directrice. Dans l'Histoire cette direction supérieure éclate à chaque pas, et l'on cite, comme exemple, les circonstances qui ont servi le développement de la libre-pensée en Occident. Dieu a créé la pensée pour être libre, et il est intervenu pour la forcer à s'affranchir des préjugés les plus enracinés, de ceux notamment que font naître les religions positives dites révélées. Les croisades ont été entreprises au cri de : Dieu le veut ! Mais Dieu a donné la victoire aux infidèles afin de provoquer l'incrédulité parmi les chrétiens. Il a poussé les barons à la conquête du St. Sépulcre et par là il a ruiné leur puissance en Occident, ébranlé la féodalité et affranchi les communes. La main de Dieu, ajoute-t-on, se retrouve encore dans le concours des circonstances qui ont fait connaître les œuvres d'Aristote au moyen âge. Les Romains, par leurs conquêtes, avaient répandu la connaissance du latin dans la Gaule et dans la Germanie. Les Arabes ont traduit dans leur langue les écrits d'Aristote ; les Juifs ont traduit en latin ces premières traductions, et c'est dans les traductions latines des Juifs, que les scolastiques, qui ne savaient pas le grec, ont puisé le goût de la libre-pensée. Même direction providentielle dans l'œuvre de la Renaissance. Les croisades sauvent l'Empire grec ; les savants y conservent les chefs-d'œuvre de la philosophie et des lettres de la Grèce ; puis, les Turcs chassent de Constantinople les lettrés ; ceux-ci sont accueillis par les papes et répandent en Occident la connaissance de la langue et de la littérature grecques qui doivent ruiner la foi. Enfin, la Renaissance suscite Voltaire, qui porte les derniers coups à la foi aveugle, à la superstition et à l'intolérance. Tant de faits qui convergent vers un même but, ne sauraient, prétend-on, s'expliquer par la seule action des hommes. C'est donc à l'intervention de Dieu dans l'histoire que l'on doit le triomphe de la raison ; ce qui prouve, dit-on,

par les faits mêmes, le gouvernement providentiel particulier.

Cette théorie du miracle dans le développement de l'humanité est contraire à l'esprit scientifique. C'est un reste des habitudes de la pensée dans les époques d'ignorance, alors que l'homme remontait à la cause première pour tout expliquer. La découverte des grandes lois de l'Univers matériel a fait disparaître du monde physique le gouvernement de Dieu par des actes particuliers. On sait aujourd'hui que les êtres vivants comme les êtres inanimés sont soumis à des lois générales. Dieu, en les établissant, a assuré par elles l'exécution de son plan et prouvé sa Toute-puissance ainsi que sa Providence, bien mieux que ne le feraient des miracles continuels. Dans l'ordre moral il n'est pas nécessaire d'admettre autre chose que la liberté et les lois générales de l'esprit humain pour se rendre compte des progrès de l'humanité. La création, qui explique mieux que l'émanation la coexistence de Dieu et de l'Univers, de la nécessité divine et de la liberté humaine, de la perfection absolue et du mal moral, n'a pas pour conséquence directe, comme ce dernier système, le gouvernement providentiel de l'humanité par des actes particuliers. Pour l'admettre, il faudrait des preuves d'une complète évidence. C'est donc avant tout une question de fait. Or, ni dans la vie individuelle, ni dans la vie collective de l'humanité, on ne trouve cette preuve évidente de l'action directe et extérieure de Dieu. S'il intervenait, comme on le prétend, il faudrait le rendre responsable des injustices qui se commettent dans le monde. S'il dirigeait les événements de l'Histoire, il faudrait croire qu'il prend plaisir à réaliser ses plans par de longs détours, à se jouer des hommes et à laisser commettre des cruautés inutiles; toutes choses indignes de lui. Si l'on répond qu'il veut ménager la liberté humaine dans de certaines limites, on confesse

que cette liberté est utile pour atteindre le but qu'il a assigné à l'humanité, c'est-à-dire qu'elle est soumise à une loi. Dès lors pourquoi ne suffirait-elle pas ?

Non, la raison nous dit que l'homme n'est pas un jouet dans la main de Dieu. La liberté qu'il a reçue est une vraie cause dans la vie individuelle et dans la vie collective ; mais sa liberté n'est pas arbitraire ou aveugle ; elle est inséparable d'une loi, parce qu'elle est l'apanage d'un être raisonnable. La loi générale de l'esprit humain c'est de tendre au Vrai, au Bien et au Beau, c'est de se rapprocher sans cesse de l'idéal de perfection ; cela suffit pour qu'il profite des circonstances afin d'atteindre le but qui lui est assigné. Mais l'action de cette loi ne saurait avoir rien de déterminé et de mathématique, parce que l'homme est une force libre sollicitée en sens contraire par l'idéal spirituel et par les jouissances des sens. Il en est de la vie de l'humanité comme de la nature ; une foule de faits se produisent, parce que la vie c'est l'action, le changement; mais les uns ne laissent aucune trace, tandis que les autres sont utilisés pour réaliser le but de l'humanité. Dans la nature, des millions de germes sont détruits ; le vent transporte des semences qui ne fructifient que lorsqu'elles tombent dans un milieu convenable ; les abeilles transportent le pollen d'une fleur à l'autre ; dira-t-on que c'est Dieu qui agit dans tous ces cas ? Si on l'affirme, comment admettre qu'il laisse perdre tant de germes pour produire un seul être ? que devient sa toute-puissance et sa prévoyance ? De même dans l'histoire de l'humanité ; étant donnée la loi de la pensée humaine de tendre librement à la perfection, tout s'explique sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir Dieu autrement que pour établir cette loi. C'est par un effet naturel de la tendance de l'esprit humain à chercher la vérité et à conformer ses actes à celle-ci, que s'expliquent les effets contraires au but que les chrétiens se sont proposé soit

en entreprenant les croisades, soit en étudiant les œuvres de l'antiquité. Les circonstances qui ont favorisé le développement de la libre-pensée, auraient pu être tout autres, et cependant produire tôt ou tard les mêmes effets. Que Dieu ait tout prévu, c'est ce qu'on ne saurait nier sans détruire la notion que nous avons de lui ; mais rien ne prouve qu'il intervienne pour faire marcher ou pour réparer son œuvre. C'est une erreur de croire que la notion d'une Providence générale rabaisse la puissance de Dieu. Un monde doué de la force nécessaire pour réaliser le plan du créateur, prouve bien mieux la puissance divine qu'un autre qui aurait besoin de son intervention incessante ; de même qu'une pendule capable de marcher seule quand elle est remontée, donne une plus haute idée de l'ouvrier qui l'a faite, que celle qui exigerait constamment le secours de la main.

Cette conception de la Providence divine exclut la prière en tant que demande adressée à l'Être suprême d'intervenir par des actions particulières et d'enfreindre les lois générales établies par lui-même, soit pour nous procurer des biens terrestres, soit pour nous rapprocher de l'idéal de perfection. L'étude et le travail sont les vrais moyens de réaliser le but de l'existence humaine, et, lorsqu'il sont entrepris dans la pensée de glorifier Dieu, ils sont des actes d'adoration et, en un sens, des prières. Le rationalisme qui proclame l'existence de Dieu, cause suprême de tout ce qui existe et père des hommes parce qu'il a tout disposé pour qu'ils parviennent, par l'usage de leur liberté, au bonheur et à la perfection, veut aussi que l'homme agisse en tout à la gloire de son Créateur, c'est-à-dire qu'il fasse éclater, dans toutes ses actions et dans toutes ses œuvres, l'amour du Vrai, du Bien et du Beau. Cet amour de la Perfection absolue, dans la Science, dans l'Art et dans la Vie, c'est ce que Jésus à nommé l'adoration de Dieu en esprit et en vérité.

Cependant, la communion intérieure de l'âme avec Dieu ne serait pas réelle si l'on n'admettait une action de Dieu sur l'âme. C'est ce que l'on nomme l'inspiration divine. L'observation de nous-mêmes prouve que nous obéissons à des impulsions diverses qui nous viennent d'en haut ou d'en bas. Ces dernières sont trop sensibles pour pouvoir être niées ; nous les sentons dans la lutte continuelle que nous avons à soutenir contre nos passions et les instincts de notre corps. Mais les premières se font moins sentir parce qu'elles sont plus intimes et en quelque sorte cachées dans les profondeurs de notre être spirituel. Nous les confondons aisément avec notre propre initiative. Il est cependant des circonstances où elles nous frappent malgré nous, et il n'est personne qui n'ait éprouvé, au moins une fois en sa vie, comme une sorte d'illumination soudaine de sa pensée ou un surcroît de force pour le bien. D'où cette lumière ou cette force nouvelle peut-elle nous venir, si ce n'est de Dieu, principe de toute lumière et de toute force, auquel nous sommes unis au fond de nous-mêmes ? Le rationalisme admet donc que nous pouvons légitimement demander à Dieu de nous éclairer pour découvrir la vérité et de nous donner la force d'aimer et de vouloir le bien. Mais il n'y a là rien qui tienne du miracle, puisque l'union intérieure de l'âme avec Dieu est une loi naturelle de notre nature, et que cette union comporte des degrés infinis. Dans ses effets au dehors l'inspiration divine se confond avec notre pensée et notre volonté, lesquelles sont des causes réelles dans notre existence individuelle comme dans la vie collective de l'humanité.

On voit d'après cela que c'est à tort que l'on a accusé le rationalisme de ne pas reconnaître le sentiment religieux ; mais ce qui est vrai, c'est qu'il le subordonne à la raison, laquelle doit l'éclairer sur son objet, afin qu'il ne se laisse pas égarer par l'imagination et ne tombe pas

dans le mysticisme, la superstition et le fanatisme. Son principe, en matière religieuse, comme en morale et en politique, est toujours la souveraineté de la raison humaine, non pas en ce sens qu'elle puisse actuellement tout connaître et tout expliquer; il proclame, au contraire, qu'elle a des limites et que beaucoup de choses sont pour elle inexplicables et incompréhensibles; mais en ce sens que des bornes ne sauraient lui être imposées à l'avance soit par une autorité dite surnaturelle, soit par les sciences nommées positives. Enfin, il affirme qu'elle est la seule lumière que nous ayons pour nous guider dans la recherche de la vérité comme dans la voie de la perfection morale.

Le rationalisme remplace la prédication de dogmes incompréhensibles, contradictoires ou absurdes, par l'enseignement et la démonstration des vérités scientifiques, morales et philosophiques; la foi aveugle, par la certitude et l'évidence; l'autorité dite surnaturelle, par l'autorité de la raison ; le mysticisme énervant et stérile, par l'enthousiasme fécond pour tout ce qui est grand et beau ; l'idée désolante de la damnation éternelle, par celle du progrès indéfini ; la rédemption arbitraire et la grâce divine qui ne profite qu'à quelques-uns, par la perfection finale de tous les êtres, pour lesquels brille également le soleil des intelligences, comme luit pour tous les yeux le soleil visible ; les anathèmes, les excommunications et les haines de secte, par l'unité de la science, la tolérance et l'amour universel ; enfin, l'idéal historique incomplet de Jésus, par l'idéal scientifique de l'homme à la fois religieux, savant, moral, laborieux, artiste, citoyen et père de famille.

Le rationalisme a donc une doctrine complète sur l'Être suprême, sur l'origine et la fin des choses et sur la destinée humaine, doctrine susceptible d'être démontrée par la science, enseignée aux enfants, confessée par l'homme

en présence de ses semblables, symbolisée par l'art et rendue vivante par la poésie. C'est par sa doctrine surtout qu'il peut devenir un principe d'union spirituelle dans la société, car ce sont les idées communes, bien plus que les sentiments, qui rapprochent les hommes. La principale cause de la formation des sociétés, c'est l'identité d'une conception de Dieu. Les hommes se séparent lorsque leurs idées sur la divinité et sur la destinée humaine se modifient, quoique leur sentiment religieux reste le même. Or, si l'empire de l'imagination a été la cause de la diversité des idées sur l'Être suprême, et par suite de la division des peuples et des sectes, la raison, en reprenant sa place légitime dans la vie morale de l'humanité, deviendra une cause d'union, parce qu'elle est, par ses principes essentiels, identique chez tous les hommes.

*
* *

Cependant, quelque importantes qu'elles soient pour la conduite de la vie, des notions abstraites sur la Divinité et des doctrines sur la destinée humaine, sur l'origine et la fin des choses, sont insuffisantes pour mettre un frein aux passions et élever les âmes, dans toutes les circonstances de la vie, à l'idée de la perfection absolue. Il faut que toutes nos facultés soient tournées vers l'Idéal, et qu'elles se prêtent, dans l'œuvre de notre perfectionnement intellectuel et moral, un mutuel appui.

Lorsqu'on analyse les prescriptions de la conscience, on s'aperçoit bien vite que l'on n'a pas affaire seulement à des notions abstraites, plus ou moins résistantes à nos raisonnements et à nos passions, mais à quelque chose de réel et de vivant. Ce n'est pas à l'idée d'un absolu froid et sans vie qu'elles nous conduisent; mais à un être parfait qui possède l'intelligence et la volonté, qui sait ce que nous pensons et ce que nous voulons. En un mot, nous découvrons en nous, dans notre for

intérieur, l'Être absolu personnel, sachant et voulant, le Dieu vivant, témoin de toutes nos pensées et de nos moindres sentiments. Nous sommes en rapport incessant et immédiat avec lui, en esprit et en vérité. Le sentiment de la présence réelle de Dieu en nous, peut seul opposer une digue à nos passions, nous élever à la perfection ou à l'idéal, et nous inspirer l'amour de nos semblables. L'éducation de l'homme doit avoir pour but de développer en lui ce sentiment. Tel est aussi l'objet du culte.

La religion est ce qui nous relie, par toutes nos facultés, à Dieu et, par suite, à nos semblables et à la nature extérieure. Lorsque cette union est conforme aux lois de notre être spirituel et à celles de la nature extérieure, on la nomme la religion naturelle. Les actes qui expriment le sentiment religieux, l'entretiennent et le développent, constituent le culte naturel.

Au XVIII[e] siècle on s'est figuré que l'état de nature pour l'homme est l'isolement, et que la société n'est que le produit d'une convention. C'est l'idée qui a présidé aux écrits de J. J. Rousseau et des Encyclopédistes. Aujourd'hui on reconnaît que cette opinion est fausse. L'homme n'existe point isolé; la vie en société est son état normal. On peut dire que la société est à la fois naturelle par ses éléments généraux ou essentiels, et de formation humaine par son organisation particulière chez les différents peuples. De là aussi une notion nouvelle de la religion naturelle. Les déistes du siècle dernier et les éclectiques du nôtre n'y voyaient qu'une affaire individuelle. C'était une erreur; elle est tout à la fois individuelle et sociale. Telle qu'elle était conçue par ces philosophes, elle n'était qu'une abstraction; telle qu'elle l'est aujourd'hui, elle est une chose vivante comme la société, susceptible comme elle d'organisation. Une conception individuelle de la divinité peut devenir commune à tous les hommes, parce que les principes de la raison sont partout

les mêmes. La diversité des cultes provient de l'ignorance et des passions humaines. De plus, l'organisme de l'homme se ressemblant dans les différentes races, le mode d'expression des idées présente partout aussi des analogies. Toute conception commune de la divinité tend à s'exprimer de la même façon, par des signes et des actes extérieurs. La religion naturelle comprend donc les deux éléments essentiels de toute religion positive : une notion commune de la divinité et des rites adoptés et pratiqués en commun. Il en résulte qu'il y a un culte naturel, c'est celui qui se compose d'actes extérieurs, d'origine humaine, appropriés aux idées et aux mœurs des différentes races ou des différents peuples. La religion naturelle peut donc devenir positive sans cesser d'être naturelle, par l'adjonction d'un élément extérieur adopté en commun. Bien que cet élément ait ses lois qui dérivent à la fois de la notion de Dieu et de l'organisme humain, il a un côté conventionnel, parce qu'il dépend aussi de la liberté de l'homme. C'est par là que la religion naturelle est susceptible de se convertir en religion positive, de même que le droit naturel se transforme en droit positif par l'accord exprès ou tacite des hommes réunis en société. Ceci nous fait connaître l'une des raisons de l'établissement des religions dites révélées. Pour obtenir le consentement des peuples, dans des temps où la raison humaine était faible et subjuguée par les sens, les législateurs et les fondateurs de religion ont fait croire à une intervention surnaturelle de la divinité, à une révélation miraculeuse intérieure ou extérieure. La plupart, sans doute, ont été de bonne foi, car ils étaient dominés eux-mêmes par les difficultés qui les entouraient; mais leur erreur est maintenant évidente, et l'on comprend enfin que c'est à la raison des peuples qu'il appartient de constituer le côté extérieur ou positif de la religion naturelle.

L'essence de cette religion, c'est l'adoration de la divinité ; celle des religions positives dites surnaturelles, c'est le salut de l'homme par une intervention particulière de Dieu. La principale manifestation extérieure de la première, c'est l'hymne ou la glorification de Dieu ; celle que commandent avant tout les dernières, c'est la prière ou la demande d'un secours divin miraculeux. Dans la religion naturelle, pour adorer et glorifier Dieu, on cherche à connaître les lois qu'il a imposées à ses créatures, en même temps qu'on s'efforce de se rendre meilleur et de faire régner partout l'ordre, la paix et la justice ; dans les religions positives, pour obtenir de Dieu qu'il nous délivre du mal et nous accorde le bonheur sur la terre ou dans une autre vie, on lui fait des sacrifices et l'on observe des pratiques extérieures qu'on croit lui être agréables. Ces religions rendent l'homme à peu près passif ; la première veut, au contraire, qu'il soit actif ; elle fait dépendre son bonheur de lui-même ; elle le considère comme le collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création. Pour elle la recherche du vrai, du bien, du juste et du beau, le travail et la lutte contre le mal, contre le désordre et la laideur, sont les actes les plus agréables à l'Être suprême et en même temps les plus utiles au perfectionnement ou au salut de l'homme.

On voit, d'après cela, qu'il existe une union intime entre la religion naturelle et la morale. L'homme qui fait ce qu'il doit se relie à Dieu et à tous les êtres selon le plan de la création. Lui seul est en véritable communion d'idées avec l'Être suprême ; seul aussi il est dans la réalité du système universel des êtres. Si donc religion veut dire lien de l'homme avec la divinité, avec ses semblables et avec la nature, celui qui fait son devoir, sous le regard de Dieu, professe la religion naturelle et universelle. Cependant, on a voulu contester cette union indissoluble de la religion naturelle et de la morale. La

première, a-t-on dit, n'a pour objet que la notion de Dieu et la communication intérieure de l'âme avec la divinité ; la seconde s'occupe de notre propre amélioration, de nos relations avec nos semblables et avec les êtres de la nature matérielle. Mais, si la religion relie l'homme à Dieu, cette communion intérieure ne peut s'établir et se resserrer qu'à la condition que le premier tende sans cesse à s'éclairer et à se rendre meilleur. Se rapprocher de Dieu c'est le prendre pour modèle ou s'efforcer de se rendre parfait comme lui. Or, vivre selon l'idée de Dieu ou selon la raison, chercher à se rendre parfait, c'est là précisément ce qui constitue la morale. La religion naturelle implique donc celle-ci. D'ailleurs, en admettant que la religion naturelle ne soit qu'une affaire purement individuelle, elle impliquerait tout au moins encore la morale individuelle. Mais, on le sait, la religion ne relie pas seulement l'homme à Dieu, elle le relie aussi, par la force même des choses, à ses semblables. La même notion de Dieu rapproche les hommes et contribue à former les sociétés. Or, du moment que les hommes sont réunis en société, il naît entre eux des relations soumises à la loi de justice, laquelle est par essence absolue et éternelle, par conséquent dérivée de la notion de Dieu. La religion est donc aussi inséparable de la morale sociale. On prouverait de même qu'elle contient la morale réelle ou celle qui se rapporte à nos relations avec les animaux et avec les choses matérielles.

Ce qui a conduit à l'erreur que nous signalons, c'est non-seulement la fausse idée que l'on s'est faite de la religion naturelle, mais l'abus de la méthode historique. En remontant aux religions les plus anciennes, et en particulier à celle des Arias, que quelques-uns croient être la religion primitive, on trouve peu de préceptes moraux attachés aux dogmes religieux ; l'union de la religion et

de la morale ne se remarque que dans les trois cultes modernes : le Bouddhisme, le Christianisme et le Mahométisme. On a voulu y voir une altération de la religion plutôt qu'un perfectionnement. C'est évidemment une erreur due à la méthode qui confond l'idée avec le fait ou sa réalisation incomplète au dehors. Dans les religions anciennes la notion de Dieu était obscure et les rapports de l'homme avec la Divinité étaient mal conçus ou imparfaitement exprimés. La fausse idée du Dieu-Sauveur a dû surtout altérer profondément les notions de la morale naturelle. De là, le peu de préceptes moraux que ces religions contiennent, et la constitution des morales dogmatiques ou prétendues révélées qui ont érigé en règles immuables les mœurs grossières ou barbares des premières sociétés. Les religions positives modernes, malgré la fausseté de leur principe, ont profité du progrès moral qui s'est opéré dans l'humanité ; la place plus grande qu'elles font à la morale est un perfectionnement, non une décadence. Si les morales dogmatiques diffèrent tant aujourd'hui de la morale naturelle, c'est par suite de la voie suivie par ces religions. On voit très-bien maintenant que la morale universelle est indépendante des religions dites révélées ; mais on ne saurait prétendre qu'elle l'est aussi de la religion naturelle, dont les cultes réputés surnaturels ne sont qu'une corruption. De même que la religion rationnelle, elle dérive de l'Idéal de perfection que nous portons en nous ; tandis que les religions positives dites révélées substituent à l'idéal de la raison des produits de l'imagination donnés pour des communications divines particulières. La religion naturelle est le fondement inébranlable de la morale universelle, comme celle-ci est la base de la politique rationnelle ou du libéralisme, qui admet pour principes la liberté et le progrès.

*
* *

La connexion intime de la religion naturelle, de la morale rationnelle et de la politique libérale, soulève des questions pratiques qui demandent un examen particulier.

Le libéralisme proclame la tolérance et la séparation de l'État et des églises, sans distinguer entre la religion naturelle et les religions positives. N'y a-t-il pas là une contradiction, lorsqu'on prétend que la religion naturelle est le fondement nécessaire de la morale et de la politique? Nullement; ce qui distingue précisément la religion naturelle des religions positives prises pour base de l'ordre moral, c'est qu'elle se concilie parfaitement avec ces principes essentiels du libéralisme.

Le rationalisme religieux est seul tolérant, parce qu'il admet à la fois la loi du perfectionnement indéfini des êtres, l'inviolabilité de la conscience humaine, l'empire naturel de la vérité et du bien sur les esprits et l'amour universel. Pour lui tous les hommes sont frères, parce qu'ils ont en Dieu un Père commun, qu'ils ont tous la même nature spirituelle et qu'ils doivent réaliser le même idéal par l'usage de la liberté qui leur a été donnée. Il n'y a pas de damnés ou d'hommes irrévocablement voués au mal et à l'erreur. Dans le criminel même, le rationaliste ne voit qu'un frère égaré qu'il doit ramener au bien par la douceur et la persuasion. Les religions positives surnaturelles sont, au contraire, essentiellement intolérantes, et, livrées à elles-mêmes, nécessairement cruelles et violentes. L'intolérance repose sur l'idée d'une damnation éternelle. Toutes les religions positives doivent prétendre, sous peine de se déclarer inutiles, que ceux qui ne croient pas ce qu'elles enseignent et ne pratiquent pas ce qu'elles ordonnent, sont des réprouvés, des ennemis de Dieu, des enfants du démon, dont il faut purger la terre, comme Dieu les proscrit de la société des élus.

L'infidèle et l'hérétique sont pour elles des êtres haïssables, qui méritent les peines de l'enfer; et, comme la société des hommes doit se calquer sur celle des bienheureux dans le ciel, qui en est l'idéal, il faut que l'excommunication religieuse entraîne le retranchement des incrédules, par la prison ou par la mort, de la société civile. Dieu lui-même veut qu'ils souffrent ; les torturer et les tuer c'est lui être agréable. Celui qui a reçu le don divin de la foi, ne saurait considérer comme un frère l'incrédule, l'hérétique ou l'infidèle; il est leur ennemi, il les hait d'une haine inextinguible. Il ne voit son prochain que dans ceux qui croient ce qu'il croit, et il ne peut aimer que ceux-là. Les Chrétiens disent d'eux-mêmes qu'ils sont frères en Jésus-Christ et qu'ils doivent haïr le démon et tous ceux qui procèdent de lui. Combattre l'Esprit du mal, exterminer ceux qui maintiennent son empire en ce monde, sera toujours à leurs yeux un devoir dont l'accomplissement doit leur mériter des récompenses célestes.

Ceux donc qui pratiquent une religion positive ne sauraient être libéraux que par inconséquence; ils ne peuvent être tolérants et partisans du gouvernement de la raison humaine dans la société civile, qu'en violant le principe même de leur croyance. Ils ne sont libéraux que dans la mesure du rationalisme qu'ils introduisent arbitrairement dans leur religion. Les chrétiens surtout ne peuvent pas admettre la persuasion et le raisonnement comme moyens de propagande religieuse, parce que pour eux la foi est un don de Dieu et non un produit de la raison humaine. Sur ce point catholiques et protestants sont d'accord. Tous les moyens sont bons pour les croyants lorsqu'il s'agit d'arracher des âmes au démon ; on peut recourir à la force matérielle comme à la contrainte morale. Telle est la cause de l'intolérance légale sous toutes ses formes ; emploi de la force pour faire

rentrer les infidèles et les incrédules dans le giron de l'Église, et retranchement des pécheurs endurcis et des fils du démon de la société des fidèles, par le fer, le feu et la corde. Pour les religions positives l'intolérance légale est inséparable de l'intolérance dogmatique.

Les rationalistes n'admettent pas entre les hommes ces distinctions morales ou spirituelles qui deviennent forcément une cause de divisions, de haines et de violences dans la société. Ils n'admettent que ce que leur raison leur démontre. Or, la raison nous enseigne que tout homme, par cela seul qu'il pense, possède un idéal qu'il doit réaliser en lui-même et au dehors. La notion de la perfection absolue lie sa volonté, lui impose des devoirs et lui donne des droits. L'homme libre, responsable de ses actes, soumis à la loi intérieure du perfectionnement indéfini, a donc un domaine en propre, dans lequel il est inviolable; c'est le domaine de sa pensée et de sa conscience. Celui qui se croit en possession de la vérité ne peut l'imposer à autrui par la force; il doit respecter la loi du perfectionnement intérieur et libre, qui est celle de l'humanité; il commettrait un crime s'il arrêtait ou retardait le développement moral de son semblable en le retranchant de la société des vivants, sous prétexte d'obstination dans l'erreur.

La raison nous dit aussi que tous les hommes sont unis par des liens de solidarité, qu'ils ont besoin les uns des autres pour se rapprocher de l'idéal de perfection qu'ils conçoivent. Ils ont tous le même idéal à réaliser; ils possèdent tous la même nature spirituelle douée d'intelligence, d'amour et de volonté, la même liberté, les mêmes droits et les mêmes devoirs. Ils sont donc comme des frères d'une même famille, des membres d'un même corps vivant. De là, la loi d'amour dans l'humanité.

Les deux lois du perfectionnement par la liberté et de l'amour de tous les hommes, proclamées par le rationa-

lisme, sont les bases de toute tolérance. Il n'y a pas de distinction à faire à cet égard entre la tolérance doctrinale et la tolérance légale, parce qu'il n'est aucune loi positive qui puisse se soutenir si elle ne s'appuie sur une loi naturelle. Ceux qui croient pouvoir allier l'intolérance dogmatique et la tolérance légale professent une contradiction. La tolérance civile, principe essentiel du libéralisme, se fonde sur le rationalisme philosophique qui enseigne la tolérance doctrinale comme une conséquence de la liberté de la pensée, de la faillibilité humaine, de la responsabilité de l'homme dans l'accomplissement de sa destinée et de l'existence d'un idéal de perfection absolue en nous, source de nos droits et de nos devoirs naturels.

Pas plus que le rationalisme religieux, le libéralisme ou le rationalisme politique ne fait dériver la tolérance du scepticisme. Les positivistes et les catholiques, qui le prétendent, versent dans une erreur flagrante. Le libéralisme, qui n'est rien sans la reconnaissance des droits naturels de l'homme, a une doctrine philosophique parfaitement définie, celle de l'Idéal. Il proclame la légitimité de la raison et de la volonté humaines pour connaître et réaliser l'idéal de perfection, un et identique dans toutes les intelligences. Il repousse, par conséquent, les théories positivistes qui nient l'idéal et, avec lui, la liberté morale. Il est aussi la négation de toute doctrine religieuse qui n'admet que la grâce divine pour opérer le salut de l'homme. La tolérance implique donc, dans le libéralisme, l'affirmation plus ou moins explicite d'une doctrine, mais d'une doctrine qui ne prétend pas s'imposer par la force, qui se fie, pour se faire admettre et pour triompher, à l'action qu'exerce naturellement la vérité sur les esprits. Elle implique aussi l'aveu de la faillibilité humaine. C'est pourquoi le libéralisme laisse à chacun la liberté d'exprimer son opinion, à la condition de ne pas nuire à autrui.

Il rejette toute contrainte pour faire adopter les idées morales et religieuses sur lesquelles se fonde l'organisation de la société, parce qu'il admet que l'esprit humain est capable de les découvrir par lui-même et que le libre assentiment de tous les esprits à ces idées est la principale garantie du maintien de l'ordre. Il ne reconnaît comme légitimes que la discussion et la persuasion.

Le rationalisme religieux et le libéralisme sont donc d'accord pour proclamer la tolérance doctrinale et la tolérance légale, la première, parce que la vérité connue peut toujours se rectifier, se compléter ou se développer, et que l'ignorance et l'erreur ne sont pas des causes de damnation ; la seconde, parce que la vérité doit être librement acceptée.

Reste la question des rapports de l'État et de la religion naturelle.

***

Un État libre ne saurait subsister si la croyance à un idéal de perfection absolue, la connaissance des droits et des devoirs naturels et le sentiment de la solidarité humaine n'existent pas dans le peuple. Un État despotique peut se fonder sur la crainte ; un État libre ne le peut pas, ce serait une contradiction. Le citoyen moderne doit trouver en lui-même, dans sa conscience et dans sa raison, le principe de l'ordre dans la société. Ce principe ne saurait être l'intérêt, car jamais on ne persuadera aux pauvres que leur intérêt est de supporter les plus dures privations à côté de riches qui jouissent de tous les biens de la terre ; jamais non plus on ne fera croire à ceux qui sentent peser sur eux, sans compensation matérielle, les charges les plus lourdes de la société, que c'est dans leur intérêt que les choses ont été arrangées de la sorte. Il n'y a que la pensée de Dieu et avec elle le sentiment du devoir et de la justice absolue, qui puissent commander le dévouement

et entretenir l'esprit de sacrifice, sans lesquels l'ordre ne saurait régner dans la société.

Mais si, dans une société libre, l'État pour subsister a besoin que les principes du rationalisme soient répandus et que la religion naturelle soit pratiquée, a-t-il le droit et le devoir de faire enseigner ces principes et d'instituer cette religion ? Cette double question doit recevoir deux solutions différentes. L'État libéral doit faire enseigner la philosophie et la morale rationnelles ; mais il doit maintenir, même à l'égard de la religion naturelle, le principe de la séparation de l'État et des églises, et s'abstenir de toute intervention en sa faveur.

Les catholiques prétendent que l'État n'a pas de doctrines, et que, par conséquent, il ne peut enseigner. Il serait absurde, disent-ils, de faire décréter une philosophie, une morale, une astronomie, une physique par le pouvoir législatif, et cependant sans cela le pouvoir exécutif ne saurait avoir le droit de faire enseigner telle ou telle théorie scientifique, tel ou tel système de philosophie. L'Église, au contraire, a une doctrine ; elle connaît la vérité par une révélation divine ; elle a donc le droit et le devoir de l'enseigner. Sans doute, l'Église a une doctrine, mais cette doctrine est factice ; elle a une science, mais cette science est fausse : elle a la géologie de la Genèse, la physique du miracle, l'astronomie de Josué, la morale de l'ascétisme et la science politique du Syllabus. L'État n'a pas de science en propre ; cela est encore vrai ; il n'a que celle de tout le monde ; mais c'est précisément celle-là qu'il doit faire enseigner, parce que c'est sur elle que reposent toutes les lois et toute l'organisation de la société, et qu'il a intérêt à ce que la vérité prenne dans les esprits la place de l'erreur. Voilà ce qui lui donne le devoir et le droit d'enseigner. L'Eglise décide souverainement et dogmatiquement de ce qui est, selon elle, la vérité et l'erreur, et le malheur

veut qu'elle ait presque toujours pris l'une pour l'autre. L'État se garde bien de rien décider dogmatiquement et de faire décréter la vérité ou l'erreur scientifique ; mais il fait enseigner la science rationnelle telle qu'elle est à un moment donné, en la laissant toujours ouverte à toutes les découvertes nouvelles, à tous les progrès. Il s'en remet à ce sujet aux savants, à ceux qui prennent pour guides les lumières naturelles de la raison, de même que l'Église s'en rapporte aux inspirations de Moïse, des prophètes, des apôtres, des pères de l'Église, des conciles et des papes. L'État est plus modeste qu'elle ; il ne se déclare pas infaillible ; il se borne à proscrire de l'enseignement public les erreurs reconnues par la science.

Les positivistes et les matérialistes veulent interdire à l'État le droit de faire enseigner la philosophie et la morale parce que les systèmes de philosophie et de morale sont nombreux et très-divers, et que l'État ne saurait juger entre eux. C'est une erreur ; car il faudrait, au même titre, lui interdire de faire enseigner les autres sciences, puisqu'elles ont passé par des phases diverses et que rien ne garantit qu'elles ne se modifieront pas encore à l'avenir. Mais, si l'on admet que l'État peut faire enseigner une astromonie et une physique aujourd'hui généralement reconnues vraies par les savants, pourquoi ne pourrait-il pas faire enseigner une philosophie et une morale également admises comme vraies par l'opinion publique, parce qu'elles sont conformes aux principes du libéralisme sur lesquels repose la société moderne ? La philosophie et la morale ont désormais des principes aussi certains que l'astronomie, la géométrie et la physique. La diversité des opinions ne prouve rien contre elles ; cette diversité ne prouve qu'une chose, c'est qu'il y a dans le domaine des sciences morales, plus que dans celui des sciences physiques et naturelles, des ignorants et des demi-savants qui affirment ou qui nient

présomptueusement, et que, dans des choses qui intéressent tout le monde, tout le monde aussi croit pouvoir décider sans préparation suffisante. L'histoire des variations de la philosophie témoigne, d'ailleurs, en faveur des principes du rationalisme ; car, si le besoin de changement, inhérent à la nature humaine et la principale cause des progrès de l'humanité, explique ces variations, le désir de connaître la vérité a toujours ramené à la philosophie de l'absolu et à la morale du devoir, après les défaillances qui ont fait dominer temporairement le matérialisme, le scepticisme et la morale de l'intérêt.

Il est cependant des catholiques qui doivent reconnaître à l'État le droit d'enseigner la philosophie et la morale ; ce sont ceux qui admettent encore que la raison humaine peut démontrer, par ses seules forces, l'existence de Dieu et sa Providence, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. L'Église a condamné l'opinion contraire, qui s'est produite sous le nom de traditionalisme; mais cette opinion regagne du terrain sous une autre forme, et l'Église est bien près de proclamer, avec plus de logique, l'impuissance radicale de la raison humaine. Le Syllabus ne proscrit-il pas en effet déjà l'opinion de ceux qui disent qu'il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer telle religion qu'il croira vraie, guidé par la lumière de la raison? Quoi qu'il en soit, les catholiques partisans de la légitimité de l'usage de la raison en matière religieuse, doivent reconnaître qu'il y a une théologie rationnelle, laquelle est du domaine de la science laïque. Dès lors, ils doivent admettre que l'État peut la faire enseigner sans empiéter sur la révélation ou la théologie dogmatique. Ajoutons qu'une religion positive qui voudrait s'opposer à l'enseignement de la philosophie et de la morale rationnelles, avouerait par cela même qu'elle est contraire à la raison et à la religion naturelle.

Mais si l'État libéral a le droit et le devoir de propager,

par l'enseignement, la philosophie de l'Idéal et la morale du devoir, là s'arrête son pouvoir, et il doit rester complétement étranger à toute association ayant pour but la pratique des préceptes de la religion naturelle ou d'une religion positive quelconque.

« Il est nécessaire, a dit Condorcet, dans son rapport à la Convention sur l'instruction publique, de séparer de la morale les principes de toute religion particulière. Il est important de fonder la morale sur les seuls principes de la raison. En supposant même qu'il soit utile que les hommes aient une religion, les soins, les dépenses qui auront pour objet de leur en donner une, sont une tyrannie exercée sur les opinions et aussi contraire à la politique qu'à la morale. Cette proscription doit s'étendre même sur ce qu'on appelle religion naturelle. C'est un objet qui doit être laissé, sans aucune influence étrangère, à la raison et à la conscience de chaque individu. »

Quant aux religions positives, le motif de cette séparation est décisif ; c'est que, contrairement à l'opinion qui a prévalu jusqu'ici, ces religions ne sont que des croyances individuelles, puisqu'elles sont ce que chacun juge devoir ajouter à la religion naturelle pour régler sa vie morale. A ce titre, l'État n'a pas à s'occuper d'elles ; elles ne l'intéressent point ; il ne peut faire enseigner leurs dogmes dans les écoles publiques; il ne peut faire servir les impôts à subsidier leurs Églises. La religion naturelle, au contraire, est une croyance commune à tous les hommes, par cela même qu'elle est naturelle, fondée sur les principes essentiels de la raison humaine, une et identique chez tous. L'État a incontestablement l'intérêt le plus grand à ce qu'elle soit pratiquée par la majorité, puisqu'elle n'est que l'exécution des commandements de la morale, à laquelle préside l'idée de Dieu. On pourrait croire d'après cela qu'il doit prendre soin de l'organisation, de l'administration et de l'entretien des Églises ratio-

nalistes, comme il prend soin des écoles publiques, pour y faire enseigner la morale naturelle. Il n'en est rien cependant, parce que la pratique d'un culte ne rentre pas dans sa mission, laquelle consiste à sauvegarder la liberté des citoyens. Enseigner les doctrines de la religion naturelle, c'est-à-dire la morale religieuse rationnelle, dans les écoles publiques, n'ôte rien à la liberté des citoyens. Personne ne peut se plaindre de ce que l'on emploie le produit de l'impôt à payer l'enseignement de la religion naturelle, car, considérée comme doctrine, celle-ci n'est qu'un ensemble de vérités, au même titre que l'astronomie, la physique, les mathématiques ou l'histoire, et toute religion positive, comme tout système philosophique, doit s'en accommoder. Bien que l'enseignement des principes religieux fasse partie de toute religion, il n'en est pas inséparable. Pour constituer un culte, il faut, outre les doctrines ou les dogmes, la pratique des devoirs religieux. C'est ici que l'État est forcé de s'abstenir, car il ne pourrait intervenir pour ordonner des actes moraux accomplis avec l'intention de rendre hommage à la Divinité, sans prétendre atteindre ce qui est en dehors de son domaine, le for intérieur. Les actes que commandent la conscience doivent, pour être religieux, comme pour être moraux, rester complétement libres.

La religion naturelle, à cause de cet élément de liberté, admet, dans son organisation extérieure ou sociale, une foule de nuances diverses, que l'État ferait disparaître s'il tentait de l'organiser par voie de réglements généraux. Chacun peut la considérer comme suffisante ou non, excluant toute religion positive ou en appelant une pour la compléter. A ce titre encore, l'État doit rester entièrement étranger à la pratique de la religion naturelle. Il appartient aux citoyens de s'associer pour satisfaire, comme ils l'entendent, leurs besoins religieux. Donc, sur la base des vérités morales et religieuses,

dont la connaissance doit être obligatoire dans l'intérêt général, on doit admettre la diversité la plus complète des Églises rationalistes et des Églises surnaturalistes. Et quant à celles qui nieraient la raison, la morale universelle et la religion naturelle, quoique éminemment dangereuses pour l'ordre public et le développement de la civilisation, elles doivent être tolérées, parce que ce n'est pas par la force et la proscription que l'on tue des erreurs. L'État doit se borner à réprimer les actes attentatoires à la liberté des citoyens, que ces églises commanderaient ou provoqueraient. Tel est le véritable sens de la tolérance légale ou civile. La tolérance ne signifie rien lorsqu'on admet l'indifférence de l'État en matière religieuse. L'État libéral a une doctrine philosophique, morale et religieuse, c'est celle qui forme la base des lois positives et des institutions; c'est celle-là qu'il doit faire enseigner dans les écoles publiques et dont il doit exiger la connaissance de tous les citoyens; mais il ne peut imposer la pratique de ses préceptes. Il tolère l'enseignement des opinions contraires et les actes qu'elles commandent, lorsqu'ils ne portent atteinte à aucun droit reconnu et garanti par la loi. Il ne combat l'erreur que par l'instruction, qu'il fait répandre sous toutes les formes.

Il faut donc proclamer la séparation absolue de l'État et des églises quelles qu'elles soient, rationalistes ou surnaturalistes, bien que l'État ait la mission de faire enseigner la morale religieuse naturelle ou universelle. Le culte naturel est à la morale religieuse ce que les actions de l'homme sont à la connaissance des préceptes moraux. L'État, qui peut exiger qu'on enseigne à tous les citoyens leurs droits et leurs devoirs naturels, ne peut, sans porter atteinte à leur liberté, les forcer à exécuter des actes de la vie morale. Il en est de même de ceux de la vie religieuse; il ne peut les obliger à

fonder des Églises rationalistes et à pratiquer la religion naturelle. C'est aux citoyens, comme personnes privées, qu'il appartient de se grouper dans ce but; de faire faire des conférences sur l'Être suprême, sur les problèmes de la destinée humaine et sur les règles de la morale et les lois de l'Univers; de s'aider mutuellement pour faire le bien dans une pensée religieuse, pour cultiver en eux le sentiment religieux et se fortifier dans les épreuves de la vie; d'instituer enfin des cérémonies destinées à solenniser les grands actes de l'existence, la naissance, le mariage et la mort.

***

Les Églises rationalistes ne sauraient s'établir sans un certain degré d'instruction du peuple; mais il n'est pas nécessaire que ce degré soit très-élevé. L'homme livré aux rudes travaux matériels, les femmes et les enfants peuvent y atteindre.

On reproche à la religion naturelle de ne s'adresser qu'à la raison, et d'être par cela même au-dessus de la portée des masses, auxquelles il faut des symboles qui parlent aux sens, des effusions du cœur, des espérances ou des craintes pour une autre vie, parce qu'elles se laissent guider bien moins par la raison que par le sentiment et l'imagination. Ce reproche n'est pas fondé. La religion naturelle n'exclut pas, comme le disent ses adversaires, les satisfactions du sentiment et de l'imagination. Elle ne serait même pas naturelle, elle serait purement factice ou abstraite, si elle méconnaissait ces facultés de l'homme et ne l'embrassait pas tout entier; elle doit convenir aux enfants, aux femmes, à l'homme du peuple comme aux gens instruits. Les préjugés qui existent à cet égard sont nés des fausses théories du sensualisme, de l'éclectisme et du positivisme, et ils sont entretenus, dans un but intéressé, par les partisans des

religions révélées. Il faut commencer par les détruire si l'on veut fonder, d'une manière sérieuse, des Églises rationalistes. Mais ce qui est certain, c'est que l'organisation d'une religion rationnelle n'est possible que lorsque l'instruction est généralisée dans la société.

Il suffit cependant de l'instruction primaire; non pas, sans doute, de celle qui est viciée, détournée de son but et devenue un instrument de crétinisation par l'enseignement des dogmes et des préceptes d'une religion positive hostile à la raison et à la liberté, mais de l'instruction primaire rationnelle, comprenant la morale universelle et scientifique. Nous rencontrons ici de nouveau les négations des positivistes. Ils veulent non-seulement exclure de l'enseignement les religions positives et les morales dogmatiques, mais aussi la morale naturelle. Niant l'idéal ou le reléguant dans des sphères inaccessibles à la raison humaine, ils veulent que l'instituteur s'abstienne d'en parler à ses élèves. Pour eux, la morale et les mœurs sont affaires de convention et d'habitude, qui doivent être abandonnées à la famille, ou des productions spontanées de l'esprit humain, qu'il faut tout au plus se borner à provoquer en attirant l'attention des enfants sur quelques exemples amenés sous leurs yeux par le hasard. L'esprit d'ordre et de conduite dans la vie doit, selon eux, résulter surtout des habitudes que prend l'esprit dans l'étude des sciences positives.

Ce plan d'éducation qui n'est qu'un renouvellement des méthodes de quelques novateurs matérialistes du siècle dernier, est contraire à l'expérience et à la raison. Il n'est personne qui ne sache combien des maximes de morale sont d'un puissant secours dans les mille circonstances de la vie où l'inspiration du moment serait incertaine ou trompeuse. Il est important, pour la conduite régulière de la vie, de s'habituer de bonne heure à raisonner ses actes et à rattacher ses résolutions à quelques

principes fixes, sur la vérité desquels on n'ait plus de doutes. C'est ce qui a été compris chez tous les peuples; partout les sages se sont appliqués à formuler les préceptes de la morale en maximes concises que chacun pût retenir aisément et appliquer sans hésitation. L'Église catholique a obéi à cette même nécessité lorsqu'elle a traduit son enseignement en formules brèves et précises sous le nom de catéchisme. Toujours aussi on a cherché à réduire les commandements de la conscience en système, parce que la coordination des idées est une facilité pour l'esprit et que les idées générales sont une lumière. L'expérience démontre donc que l'éducation doit reposer sur un enseignement méthodique des préceptes qui constituent la morale naturelle.

Croire que la morale est une production spontanée de la nature humaine et qu'il suffit d'apprendre à l'enfant les sciences physiques et naturelles pour qu'ensuite, livré à lui-même, il ait une volonté droite et l'amour du bien, est une grande erreur. Ce qu'il y a de spontané en nous, ce sont nos instincts et nos passions. Or, la morale consiste précisément à nous apprendre à les dominer et à les diriger. Notre raison ne se fait jour et ne se développe qu'avec la plus grande difficulté; elle doit lutter sans cesse contre les forces aveugles et les tendances passionnées du corps. Dans cette lutte nous avons besoin du secours de nos semblables; nous ne pouvons donc laisser perdre le fruit du travail des générations qui nous ont précédés. Rejeter la science morale acquise, c'est forcer l'enfant à recommencer le travail de l'humanité, c'est arrêter le progrès. Que dirait-on de celui qui prétendrait qu'il ne faut pas enseigner la géométrie, sous prétexte que chacun peut tirer spontanément les conséquences des vérités simples et évidentes par elles-mêmes qui sont le point de départ de cette science? Enfin, pour se développer et lutter

contre les obstacles, l'homme doit savoir quel est le but de son existence et quelles sont les lois de sa nature spirituelle, ce qui est affaire de science et d'instruction.

Pour savoir ce que doit être l'enseignement de la morale, voyons par quoi l'homme se distingue de l'animal et comment il est devenu un être moral.

L'animal obéit à ses instincts ; il n'a aucune notion de justice, de droit et de devoir, d'honneur et de dignité, de tempérance et de pudeur, parce qu'il ne possède pas la raison ou la faculté de s'élever à l'idéal et de saisir les rapports des choses. Il n'a pas besoin de poser lui-même des bornes à ses instincts ; ils s'éteignent dès qu'ils sont satisfaits. La poursuite de la jouissance attachée à la satisfaction de ses besoins ne va pas chez lui jusqu'à l'abus, jusqu'à la destruction de son être, parce qu'il n'a pas comme l'homme la faculté de séparer, par une sorte d'abstraction, la jouissance du besoin, et de rechercher la première pour elle-même. Il n'a pas non plus le sentiment de l'unité et l'amour désintéressé. Dans quelques espèces on rencontre, il est vrai, une sorte d'attachement à l'homme, qui produit des actes assez semblables à ce que nous nommons le dévouement; mais ces actes ne sont point réfléchis et ne paraissent point subordonnés à des notions de justice, de mérite et de démérite. Aussi rien n'est plus injuste et partant plus immoral, aux yeux de la raison, que le règne animal. C'est l'empire de l'égoïsme et de la force brutale.

Avec l'homme apparaît une puissance nouvelle, qui n'a rien d'analogue dans la nature matérielle et animale ; cette puissance, c'est celle qu'il possède de s'élever au-dessus de soi, de vaincre son égoïsme et d'agir en vue de la justice, du bien et de la vérité. Par sa raison, l'homme participe en quelque sorte de la nature de Dieu ; il a pour ses semblables et pour tous les êtres de la création les sentiments d'un père. Il est juste, il rend à chacun ce qui lui

appartient d'après la notion du bien absolu qu'il porte en soi, dût-il même en souffrir. La lutte pour l'existence terrestre, qui est la loi des animaux, est subordonnée chez lui à l'idée de justice, laquelle dérive de l'amour ou de la tendance à l'unité, vaguement entrevue dans ce monde ou dans un autre. Cette tendance suffit pour qu'il cherche la satisfaction des besoins de la vie dans l'union, dans le concours des forces, et elle l'entraîne même parfois à se sacrifier pour ses semblables. Il place au-dessus des biens temporels, les biens spirituels, qui lui apparaissent immuables et éternels. Dès que la lumière s'est faite dans son esprit et qu'il a entrevu l'idéal de perfection, ce soleil des intelligences, il s'est mis à travailler pour transformer le monde et lui-même d'après le type éternel de justice, de vérité et d'amour qu'il voyait briller en lui. Jusqu'à son apparition sur la terre, rien de pareil n'avait été vu dans le monde. Les animaux luttent entre eux pour vivre et se reproduire ; les hommes se font la guerre pour une idée, le plus souvent pour celle qu'ils se forment de la divinité ; ils se la font aussi pour venger la justice ou l'honneur outragés. Ils fondent les cités sur l'idée du droit et du devoir. Ils admirent et récompensent l'héroïsme et le dévouement. Ils créent les arts, parce que le nature ne satisfait pas entièrement leur amour de la perfection et de l'idéal. Toujours poussés par le besoin de l'absolu et du parfait en toute chose, ils cherchent au-delà des phénomènes de la nature extérieure, les lois immuables des êtres et construisent la science. Ils approprient la terre à leurs besoins, détruisent, pour se propager et se développer, les animaux malfaisants, abattent les forêts, comblent les marais et les remplacent par des champs cultivés. Ils relient tous les points du globe par des routes et des canaux. Ils forcent les éléments eux-mêmes à se mettre à leur service. Leur pensée plonge dans le passé

et s'étend dans l'avenir. Ils prévoient, prennent des résolutions et disposent en maîtres de ce qui les entoure. Leur œuvre est une sorte de création seconde du monde. Jamais avant eux une pareille royauté n'avait été exercée sur la terre.

Est-ce en s'abandonnant à ses instincts et à ses passions que l'homme est parvenu à dominer ainsi la nature extérieure ? C'est, au contraire, en apprenant à se dominer lui-même et en tournant ses regards plus haut, vers l'absolu. Sans cela il serait resté, comme les races animales, soumis aux forces brutales de la matière. C'est en s'élevant à l'idéal qu'il a été sacré roi de la création.

Mais saisir l'idéal est essentiellement un acte de l'intelligence. Si, dans l'ordre de notre développement, le sentiment apparaît le premier, seul il est insuffisant à diriger nos actes et à présider à l'accomplissement de notre destinée. L'idéal que nous devons réaliser est un ensemble de rapports fixes et immuables, que nous ne pouvons embrasser que par nos facultés de discernement et d'unité, c'est-à-dire par notre intelligence et notre raison. Il en est de la morale comme des sciences positives ; le but de celles-ci est de nous faire connaître le système des lois ou l'idéal rationnel du monde ; de même, la morale doit nous montrer l'idéal de notre nature et nous apprendre à le réaliser en nous-mêmes, dans la famille et dans la société. Elle est donc avant tout affaire d'intelligence et de raison, c'est-à-dire une science. L'art souverain de la vie, dans lequel le sentiment peut jouer un rôle, dépend évidemment de la connaissance de l'idéal, puisqu'il n'en est qu'une application. Comme toute science, la morale peut se formuler en propositions ou maximes, et il est utile de les posséder pour pratiquer l'art de la vie. Tout art s'appuie sur des théories dont la connaissance facilite le travail de l'artiste, ce qui revient à dire qu'en toute chose l'homme doit agir en connaissance de cause. Supprimer la notion de l'idéal

et prétendre que la conduite de l'homme puisse être morale sans elle, est une contradiction dans les termes. Sans idéal, il est livré à ses instincts et à ses passions; il n'est plus un être raisonnable, il redescend au rang de la brute

De plus, tout idéal, quel qu'il soit, idéal de l'homme ou idéal des autres êtres de la création, est inséparable des idées d'absolu, d'infini, de perfection, d'immutabilité et d'éternité, qui donnent à la science sa vérité et sa certitude ou sa réalité propre. Enfin, la perfection absolue implique conscience de soi, intelligence et volonté, c'est-à-dire personnalité. L'Être personnel absolu, nous le nommons Dieu. La morale, comme toute science, nous ramène à Dieu; elle nous le montre vivant en nous, et nous fait connaître nos rapports avec lui. Or, la religion naturelle est avant tout rationnelle et scientifique.

On voit qu'il n'y a rien dans tout cela de mystique, de conventionnel ou d'arbitraire; il s'agit de rapports existants, qui se découvrent par l'observation intérieure ou l'analyse des idées, et qui sont par conséquent du domaine de l'intelligence et de la raison. Étant scientifique, la morale peut, comme toutes les sciences, s'enseigner d'une manière élémentaire ou approfondie, selon le degré de développement des intelligences auxquelles on s'adresse. Et, puisqu'elle est nécessaire à l'homme dans toutes les circonstances de la vie, elle doit être enseignée aux enfants dès l'âge le plus tendre. L'étude des sciences physiques et naturelles ne saurait ni la remplacer ni lui servir d'introduction, pas plus que les mathématiques ne remplacent la grammaire ou n'en sont une préparation. Ce sont choses distinctes. Sans doute, les habitudes d'ordre, de régularité et de réflexion que prend l'esprit dans toute espèce d'étude, sont utiles à la moralité; mais elles ne sauraient suffire par elles seules. En particulier, l'étude des sciences exactes et des sciences d'observation ne donne pas l'habitude de considérer et

d'analyser l'idéal moral, le type rationnel de l'homme parfait que nous devons avoir sans cesse présent à l'esprit pour nous servir de modèle. On peut même dire que le pli qu'elle imprime aux idées en détourne l'attention et peut devenir un obstacle. Il faut donc en revenir à un enseignement systématique et méthodique de la morale rationnelle, approprié au degré de développement intellectuel des élèves, comme au principal moyen d'éducation. Mais cet enseignement ne doit pas être scolastique et rebutant; il doit être vivant, soutenu par des exemples qui intéressent l'enfant, frappent son imagination et fixent le précepte dans sa mémoire. En un mot, il doit être, dans son ordre, intuitif.

Croit-on que, par sa nature même, l'enseignement rationnel des premières notions de la morale soit au-dessus de la portée des enfants? Ce serait une complète erreur. On peut rendre l'enseignement de la morale aussi simple que celui de toute autre science. Il ne s'agit pas d'enseigner aux enfants, pour leur faire comprendre les préceptes de la morale, les hautes déductions de la philosophie sur Dieu, la nature de l'âme, l'origine du mal, la conciliation de la liberté humaine et de la prescience divine, pas plus qu'on ne songe à leur enseigner l'algèbre ou le calcul différentiel et intégral pour leur apprendre les premières notions de l'astronomie La curiosité naturelle des enfants s'éveillera plus facilement sur les questions philosophiques naturelles à l'esprit humain, que sur celles de la grammaire et de l'histoire, et leur intelligence se développera plus rapidement quand on s'adressera à leur raison pour leur faire comprendre les grandes lois de la conscience et du monde moral, que lorsqu'on leur donnera l'explication des phénomènes extérieurs. La pensée peut s'élever plus haut et plus rapidement dans l'examen des questions morales que dans celui des problèmes de la nature matérielle. Et, quant aux femmes, leur

infériorité actuelle provient bien moins d'une prétendue faiblesse naturelle de leur intelligence, que des vices de l'éducation religieuse qu'elles reçoivent. Des exemples de plus en plus nombreux prouvent que l'instruction et l'éducation des filles peuvent être rationnelles comme celles des garçons.

C'est en donnant à l'instruction morale, littéraire et scientifique un caractère philosophique et rationaliste que l'on détruira, dans tous les rangs de la société, le goût du surnaturel, du merveilleux et du chimérique, ainsi que la sentimentalité vague et déréglée, qui font aujourd'hui les principales assises des religions positives dites révélées. Ce n'est pas en lui imprimant un caractère positiviste qu'on y parviendra. On ne détruit pas la notion innée de Dieu dans les âmes en forçant les enfants à ne s'occuper que des choses tangibles et visibles; mais par là on les laisse désarmés contre l'erreur, lorsque plus tard le besoin du divin et de l'idéal s'éveillera en eux. Le rationalisme qui satisfait ce besoin et qui l'éclaire, n'offre pas ce danger. C'est donc l'enseignement, dans les écoles primaires, de la morale scientifique, fondée sur la raison, qui élèvera le niveau intellectuel et moral du peuple et qui rendra possible l'établissement des Églises rationalistes.

Les fondateurs des religions révélées ont suivi une autre méthode. Au lieu d'élever l'homme à la vérité par l'instruction et l'éducation, ils ont entouré la vérité d'erreurs, de chimères et de superstitions pour l'abaisser jusqu'à l'homme ignorant et grossier. Si quelque bien a été produit de cette manière, le mal a été plus grand encore, et l'on peut se demander si la méthode scientifique de Socrate, qui s'adressait à la raison du peuple plus qu'à ses passions et à son imagination, n'eût pas été, en somme, plus utile à l'humanité que la méthode mystique de Jésus. Celui-ci n'a rien enseigné de nouveau ; toutes ses idées

religieuses et morales se trouvaient déjà dans les doctrines philosophiques des platoniciens, des pythagoriciens et des stoïciens ; mais, pour les répandre, il a cru devoir parler à l'imagination et à la sensibilité des hommes. Il a ouvert ainsi la porte à un déluge d'erreurs et de superstitions qui ont ravagé l'humanité pendant dix-huit siècles et produit dans le monde une longue série de malheurs et de crimes. La raison, à laquelle seule sont dus les progrès de la civilisation, a rencontré dans le christianisme des obstacles bien plus grands que tout ceux qu'elle a trouvés dans l'ignorance, les passions et les préjugés de l'antiquité. Aujourd'hui, enfin, on commence à comprendre que c'est par l'instruction morale et scientifique que se font les progrès, et qu'il faut remplacer, dans les écoles du peuple, l'enseignement des religions positives et des morales dogmatiques, par celui de la philosophie élémentaire et de la morale rationnelle. C'est ainsi que l'on rendra les populations capables de comprendre les conférences sur Dieu et sur la destinée humaine qui font le principal objet de la religion naturelle. Pourquoi, en effet, le langage que Socrate faisait entendre à l'homme du peuple, il y a plus de deux mille ans, ne serait-il pas compris par celui de nos jours après une telle préparation ?

***

Nous avons vu que la religion naturelle c'est l'union de l'âme avec Dieu par toutes ses facultés à la fois, par l'intelligence, par l'amour et par la volonté. Le culte naturel est l'expression de cette union. Rechercher le vrai, faire le bien, réaliser le beau, non pour se procurer des jouissances matérielles, mais d'une manière désintéressée, par amour du vrai, du bien et du beau en eux-mêmes, c'est se rapprocher de Dieu et pratiquer la religion naturelle. Aspirer à Dieu, c'est-à-dire à la Perfection absolue, telle est la loi de l'homme, jusque dans la moindre de ses

pensées et de ses actions. Obéir à cette loi c'est le devoir, l'accomplir c'est la religion, l'aimer et manifester en toute circonstance son amour pour elle, c'est le culte naturel.

Il y a un culte intérieur et un culte extérieur. Le culte intérieur consiste dans l'ensemble des actes spirituels par lesquels nous entretenons l'union de notre âme avec Dieu. Il comprend la discipline que nous devons nous imposer pour nous élever à Dieu par notre intelligence, notre amour et notre volonté. Sans cette discipline notre pensée se dissiperait dans les choses extérieures et dans les soins de la vie matérielle. Pour adorer Dieu, méditer sur ses perfections et nous rappeler que nous prenons nos résolutions en sa présence, nous devons nous aider de la parole intérieure. Cet acte mental a reçu différents noms ; le plus commun est celui de *prière*. Mais, dans la religion naturelle, la prière ne saurait avoir la même signification que dans les religions positives, qui reposent sur la croyance au miracle. Le chrétien demande à Dieu de lui donner son pain quotidien, de lui pardonner ses péchés et de le délivrer du mal. Le philosophe, convaincu de l'immutabilité de l'Être suprême et du gouvernement providentiel du monde par des lois générales, ne saurait rien demander à Dieu qui implique une modification à sa volonté éternelle, un changement dans son être ou dans le plan de la création. Pour lui, l'oraison mentale n'a qu'un but : élever son âme à Dieu, c'est-à-dire adorer l'Être suprême, comprendre autant qu'il est possible sa perfection absolue, et puiser dans cette double communication intérieure avec la Divinité, la force de remplir les devoirs qui lui sont imposés. L'homme, pour développer la pensée du divin en lui et s'habituer à l'idée qu'il agit sans cesse sous le regard de Dieu, a besoin d'une éducation religieuse, d'une discipline sévère. Il doit accorder régulièrement quelques heures chaque jour à la méditation ou à la lecture d'écrits philosophiques et religieux,

Il doit prendre le matin ses résolutions pour la journée et faire le soir un examen de ses actes en évoquant la pensée de Dieu ou de la justice absolue. Ce sont là des pratiques qu'observaient dans l'antiquité les pythagoriciens, les esséniens et les stoïciens, et que les chrétiens leur ont empruntées. Elles sont commandées par la raison et font dès lors partie du culte rationnel intérieur.

La raison commande aussi un culte extérieur. Les philosophes de l'école éclectique ont contesté que la religion naturelle pût avoir un culte public. La raison, ont-ils dit, nous démontre qu'il faut honorer Dieu ; elle ne nous démontre pas qu'il faut l'honorer par telle parole, par telle attitude, en tel lieu, à telle heure. Pour fonder un culte public sur la religion naturelle, il faut une association régulière ; et personne ne saurait puiser dans les dogmes de la religion naturelle ni la mission de fonder un culte public, ni l'autorité nécessaire pour le diriger. Les essais qui ont été tentés, en dehors de l'État ou sous ses auspices, n'ont jamais réussi. Toujours, on a dû recourir à une révélation. La religion naturelle, qui suppose l'intelligence en possession d'elle-même, ne saurait admettre, pour nous protéger et nous soutenir, la nécessité d'un maître et celle de certaines cérémonies. Elle permet un culte individuel ou privé, mais non un culte public.

Il y a là des erreurs qui proviennent d'une fausse conception de la société, puisée dans les écrits des philosophes du XVIIIe siècle. La société est naturelle à l'homme, parce qu'il a besoin de ses semblables pour remplir ses devoirs et parvenir au but de son existence. Le devoir d'adorer Dieu ne fait pas exception ; il ne saurait être entièrement accompli dans l'isolement. Le culte doit donc être pratiqué en commun. Il n'est pas nécessaire de croire à une intervention divine pour accepter les règles et les cérémonies d'un culte extérieur, comme les éclectiques l'ont prétendu afin de les exclure de la religion naturelle.

il suffit qu'on en reconnaisse l'utilité et qu'on s'entende pour les établir en ne consultant que la raison naturelle. Si la raison ne nous dit pas quelles paroles il faut prononcer et quelles cérémonies il faut accomplir pour honorer Dieu, elle nous dit qu'il faut des paroles et des rites ; mais elle laisse à la liberté humaine le soin de les déterminer, afin de les conformer aux idées particulières, aux mœurs et aux usages des peuples ou des groupes d'individus qui en ont besoin. La raison prescrit aux hommes de se réunir pour discuter leurs intérêts et d'observer dans la discussion certaines formes, non-seulement afin d'y maintenir l'ordre, mais encore pour conserver plus aisément, pendant qu'elle a lieu, le sentiment de la dignité humaine, et elle ne leur commanderait pas de se réunir pour adorer Dieu en commun, et de le faire selon des formes qui les aident à élever leur pensée, qui leur rappellent sans cesse la grandeur de Dieu et leur propre dignité ! Évidemment cela n'est pas soutenable. La religion naturelle exige donc un culte public, parce que la raison nous dit qu'un pareil culte est nécessaire à l'homme et qu'on peut l'établir sans recourir à la croyance au surnaturel.

Si quelques essais, tentés avec ou sans le concours de l'État, ont échoué, c'est qu'on a voulu agir par voie d'autorité légale ou morale, et que ceux que l'on a réunis pour pratiquer en commun un culte rationnel, n'étaient pas encore complétement affranchis de l'idée fausse que des actes religieux extérieurs doivent avoir en eux-mêmes une vertu surnaturelle. Quand on connaîtra mieux le but du cérémonial dans le culte naturel, les obstacles disparaîtront d'eux-mêmes.

Enfin, la religion naturelle n'admet, sans doute, que l'autorité de la raison individuelle, et elle exige le libre assentiment de tous aux règles et aux cérémonies adoptées ; mais elle reconnaît des degrés divers de dévelop-

pement intellectuel et moral parmi ceux qui se réunissent pour s'aider mutuellement à rendre un culte à la divinité, par conséquent chez les uns une action plus étendue que chez les autres. La raison ne s'oppose pas à ce que les moins avancés acceptent les conseils des plus éclairés, et que, pour reconnaître la supériorité morale de ceux-ci, ils les saluent du titre de maîtres. Il est donc possible de fonder des Églises rationalistes sur la religion naturelle, d'établir parmi leurs membres une certaine hiérarchie morale, et d'adopter des rites ou un cérémonial pour les actes du culte.

La religion naturelle remplace la prédication par la démonstration, les dogmes imposés par des vérités librement acceptées. Si donc l'acte le plus important du culte intérieur est la recherche de la vérité, le plus important aussi du culte extérieur, exercé en commun, sera l'enseignement. Les Églises rationalistes auront pour principal objet des conférences sur Dieu et sur toutes les vérités morales et scientifiques, dans le double but de glorifier la divinité et d'élever la pensée humaine. C'est l'idée toujours présente de Dieu qui distingue l'enseignement religieux de l'enseignement purement scientifique. Les conférences des maîtres dans les Églises rationalistes différeront des prêches des pasteurs protestants en ce qu'elles n'auront pas pour base la foi chrétienne ou la croyance aux affirmations sans preuves contenues dans la Bible. Elles s'étendront à tous les sujets, et puiseront dans toutes les œuvres de l'esprit humain ; mais elles n'admettront qu'une seule lumière, celle de la raison.

Le premier principe du rationalisme, c'est le respect de la liberté intérieure, parce que la liberté est la faculté que l'homme a reçue de se détacher des sens et de s'élever à l'idéal. Une Église rationaliste ne saurait donc professer l'intolérance dogmatique ; elle peut admettre comme absolument certaines des vérités philosophiques, mais

elle n'exclut pas la recherche d'autres vérités et la possibilité pour toute intelligence, quelque égarée qu'elle soit, de donner son assentiment à celles qu'elle professe. Elle ne connaît pas d'excommunication au sens des religions positives, qui ont un cercle fermé de vérités prétendues révélées, qui appliquent la maxime: hors de l'Église point de salut, et qui proclament que la foi n'est pas un produit de la raison, mais un don de Dieu. Les associations religieuses rationalistes sont un simple groupement d'individus, d'après leurs convictions communes sur les questions religieuses; elles restent ouvertes à quiconque cherche la vérité de bonne foi.

Les Églises rationalistes s'adressent surtout à ceux qui sont en âge de raison; cependant elles n'excluent pas les enfants. Elles ont pour eux un enseignement approprié à leurs forces. Mais le devoir de leur donner l'instruction morale et religieuse incombe avant tout aux parents, et elles s'attachent à rendre ceux-ci capables de le remplir. Le père doit se rendre digne de parler de Dieu à ses enfants au nom de la raison; rien n'est plus propre à relever son autorité morale et à resserrer les liens de la famille.

La religion naturelle admet le symbolisme, quoi qu'en aient dit les éclectiques, parce qu'elle prend l'homme tout entier, tel qu'il est, dans les conditions où il se trouve, avec ses faiblesses naturelles et ses imperfections. En un sens général, tout langage est symbolique; mais on n'entend par symbole proprement dit que l'expression figurée des idées. Il y a entre nos conceptions morales et les choses extérieures une certaine analogie qui permet de les rattacher les unes aux autres. Les religions positives en ont profité pour créer leurs symboles; mais la religion naturelle peut en revendiquer plusieurs comme étant de son domaine. Chez tous les peuples le soleil a été pris pour l'image de la Divinité. Dès la plus haute antiquité on a représenté le Dieu personnel, possédant

l'intelligence, l'amour et la volonté, par un œil ouvert entouré d'un triangle. Le travail de l'homme sur lui-même pour se rapprocher de l'idéal de perfection, a été symbolisé par les instruments qu'on emploie dans la construction des bâtiments. Les symboles ont de nombreux avantages : ils sont moins précis que les formules du langage, et laissent par suite plus de place à la méditation individuelle, ils s'approprient mieux à l'intelligence de chacun et ouvrent plus aisément l'infini devant la pensée.

La religion naturelle, qui exige un enseignement, un symbolisme et des rites ou un cérémonial destiné à rappeler à l'homme la grandeur de Dieu et sa propre dignité, admet par cela même une initiation. Les auteurs qui l'ont nié n'ont pas assez tenu compte de la nature de l'esprit humain et du côté social de l'homme. Les vérités acquises se transmettent ; l'homme est incapable de tirer seul de son propre fonds tout ce qui lui est nécessaire pour honorer Dieu et remplir ses devoirs. Mais ici encore, il faut le répéter, ce qui distingue l'initiation, l'enseignement, le symbolisme et le cérémonial des Églises rationalistes, de ceux des Églises positives fondées sur une prétendue révélation, c'est qu'aucune vertu surnaturelle n'est attachée à ces actes. La raison humaine seule en indique la nécessité et fait adopter les paroles, les symboles et les rites employés pour la célébration du culte.

Nous croyons avoir suffisamment prouvé que la religion naturelle doit relier l'homme à Dieu non-seulement par l'intelligence, mais encore par le sentiment et par la volonté. Le culte naturel doit donc avoir des actes pour exprimer, entretenir et développer cette union par les deux facultés de l'âme subordonnées à la raison. Il va de soi que la parole sera ici encore le principal moyen. Sa forme la plus élevée, celle qui se prête le mieux à

l'expression du sentiment, est la poésie. Mais il est aussi un art qui exprime plus particulièrement le sentiment, c'est la musique. Pour éveiller le sentiment religieux et placer l'homme en présence de Dieu, les Églises rationalistes admettront donc, dans les assemblées de leurs adeptes, le chant et la musique religieuse.

Mais ce qui, avec la recherche de la vérité, constitue essentiellement le culte naturel, c'est la pratique de la vertu. Faire le bien en pensant à Dieu est l'accomplissement même de la religion naturelle. C'est ainsi que l'homme se rattache à Dieu par le sentiment et par la volonté. Les Églises rationalistes doivent donc mettre parmi les actes du culte des résolutions prises en commun pour travailler à l'amélioration de l'homme et de la société. La volonté, comme la pensée et le sentiment, se fortifie dans la communion; l'idée de la présence de Dieu l'épure et l'élève.

En résumé, les Églises rationalistes seront à la fois des associations d'enseignement, de bienfaisance et même, dans un sens large, de politique. La religion naturelle doit vivifier, ennoblir et sanctifier tout ce qui se fait de bien dans la vie privée, dans la famille et dans la société.

*
* *

La voie dans laquelle le libéralisme est entré doit conduire à la constitution d'Églises rationalistes. Le libéralisme, en effet, a compris qu'il lui était impossible de se confiner dans le domaine exclusivement politique. Aujourd'hui, il y a des œuvres auxiliaires du libéralisme politique; elles ont pour objet l'enseignement et la bienfaisance laïques. Elles se substituent à l'enseignement catholique et à la charité ecclésiastique. D'innombrables associations ont été créées, sous l'inspiration de l'idée libérale, pour propager dans le peuple les résultats de la

science, les préceptes de la morale universelle et les vérités de la philosophie, pour soulager les infortunes et pour améliorer le sort des classes déshéritées. Une immense révolution s'opère ainsi sous nos yeux, sans que nous y fassions assez attention. Elle a pour but de changer la société jusque dans ses assises les plus profondes, et elle conduit directement à substituer la religion naturelle aux religions positives. La première surgira toute organisée du mouvement libéral qui s'effectue, lorsque l'idée de Dieu apparaîtra comme la consécration suprême de toutes les vérités qui se répandent et de tout le bien qui se fait.

La nécessité de l'idée religieuse commence, du reste, à se faire sentir déjà dans la famille. L'unité spirituelle de celle-ci n'existe plus ; l'homme imbu des idées libérales, mais incrédule et quelquefois même athée, ne saurait être en communion d'idées et de sentiments sur les choses les plus importantes de la vie, avec la femme restée attachée au catholicisme et à toutes ses superstitions. Un abîme existe entre eux. C'est surtout dans l'éducation des enfants que leur dissentiment éclate avec le plus de force. La femme veut qu'on leur donne une éducation religieuse, et, dans ce but, qu'on les confie au clergé ; le mari résiste, mais il finit presque toujours par céder, non pas par faiblesse, comme on le dit trop souvent, mais parce qu'il sent, malgré ses théories positivistes et athées, qu'il n'y a pas d'éducation morale sérieuse sans l'idée de Dieu, et que cette idée n'est guère, en ce moment, enseignée et cultivée que dans les religions positives. Les enfants livrés aux prêtres catholiques reçoivent d'eux les idées anti-libérales qui sont la conséquence des dogmes du catholicisme. De là, pour le maintien des institutions libérales et les conquêtes de la civilisation, un danger qui saute aux yeux des moins clairvoyants.

Il en est un autre non moins grand, et qui met en péril le sens moral de la nation. Il provient des mêmes causes. On éprouve instinctivement le besoin de solenniser les grands actes de la vie privée, la naissance, le mariage et la mort, par l'invocation de la Divinité; le mystère qui enveloppe ces actes de toutes parts, met la pensée malgré elle en présence de Dieu. Ce qui remplit les cœurs en ces moments solennels ne saurait rester privé d'une expression au dehors. Mais cette expression n'est possible aujourd'hui que par les cérémonies puériles ou superstitieuses de l'église catholique. En l'absence d'un culte rationnel, on se résigne à accepter ces cérémonies. Cependant, les dispositions que les époux y apportent sont bien différentes. Pour la femme ces cérémonies ont un caractère surnaturel; pour l'homme libre-penseur et incrédule, elles sont une espèce d'idolâtrie. Le plus souvent, afin de s'excuser à ses propres yeux, il affecte de n'y voir que des actes sans importance, qu'il accomplit par respect humain ou par condescendance pour des faiblesses ou des habitudes prises, de simples formes extérieures qui n'engagent à rien, comme les marques de politesse qu'on se donne entre gens bien élevés. Mais ce ne sont là que des sophismes au moyen desquels il cherche à endormir sa conscience. En réalité, toute participation aux actes d'un culte qu'on répudie est de l'hypocrisie. C'est l'habitude de ce mensonge intérieur, dans les choses les plus sérieuses de la vie, qui constitue un grave danger, parce qu'il tend à fausser l'esprit public; aucun homme sérieux ne saurait se le dissimuler, et on commence heureusement à le sentir.

Quelques publicistes croient que le moyen de conjurer ce danger est de recourir à la conversion au protestantisme libéral; ils pensent qu'on pourra concilier ainsi l'esprit de liberté avec la tradition chrétienne. Mais on a compris déjà que cette conciliation est impossible, et

que vouloir rester dans la communion chrétienne quand on en répudie la foi, c'est encore manquer de franchise. Il faut renoncer à ces compromis, qui ne font que perpétuer le mal sous d'autres formes. La force des choses conduit donc à la constitution d'Églises rationalistes, et cette constitution deviendra d'autant plus facile que le libéralisme aura multiplié davantage ses institutions auxiliaires de bienfaisance, d'instruction et de développement moral, que l'on voit surgir de toutes parts, car il ne s'agira plus que de leur imprimer un caractère religieux. Qu'est-ce, en effet, que ces associations de bienfaisance laïque qu'on voit patronnées déjà par les dames des classes les plus élevées de la société, si ce n'est un acheminement à la formation d'Églises rationalistes? La femme a besoin de faire le bien, et c'est par la charité organisée dans les associations religieuses que l'Église la retient dans son sein. Dès que le libéralisme lui offrira le moyen de soulager les infortunes dans une pensée religieuse, elle se ralliera sans difficulté au rationalisme. Qu'est-ce aussi que ces conférences sur les sciences et l'histoire, parfois accompagnées de l'exécution de morceaux de musique, qui se font dans un grand nombre de villes, et auxquelles assistent, le dimanche et les jours de fête, des milliers d'auditeurs des classes laborieuses, si ce n'est une préparation à des conférences philosophiques et morales, accompagnées d'hymnes exprimant le sentiment religieux, qui constituent la partie principale du culte rationnel? Le peuple, dans les grandes villes, commence à déserter l'église pour la salle de conférence. Il y acquiert l'esprit scientifique, indispensable à l'établissement d'associations religieuses rationalistes, dans lesquelles il trouvera une satisfaction aux besoins les plus élevés de la nature humaine. Que le mouvement auquel nous assistons dans les villes, s'étende aux campagnes par le dévouement de quelques hommes éclairés et cou-

rageux; que l'enseignement obligatoire de la morale naturelle rende le peuple capable de comprendre des conférences philosophiques, et l'on verra abandonner peu à peu les temples de la superstition et diminuer rapidement l'influence du prêtre catholique devenu hostile à la civilisation moderne. Alors le dernier pas ne tardera pas à se faire : l'État, comme l'a fait la première République en France, reconnaîtra l'existence de Dieu et proclamera le caractère absolu des droits et des devoirs naturels sur lesquels s'appuient les lois positives ; les grands actes de la vie privée et publique se feront sous l'invocation de la Divinité ; les Églises rationalistes se formeront, et l'unité se rétablira dans les esprits au sein de la société et de la famille.

Les Églises dites purement rationalistes qui existent en Angleterre, et parmi lesquelles on peut citer celles de Conway et de Voysey, sont des essais dans cette voie, bien que l'esprit peu philosophique des anglais et les préjugés protestants qu'y subissent même les libres-penseurs soient peu favorables à l'établissement de religions purement rationnelles dans ce pays. Mais ce n'est pas là que le libéralisme doit aller chercher des modèles pour la création d'Églises rationalistes ; il les trouvera dans une institution ancienne qui a présidé à la naissance de la société moderne et qui lui a donné son immortelle devise : Liberté, Égalité, Fraternité. Nous voulons parler de la *Franc-maçonnerie.*

Le libéralisme et la franc-maçonnerie ont une origine et un fondement communs. Leur fondement, c'est la libre-pensée ; leur origine, c'est le réveil de la pensée au moyen âge. En même temps que l'esprit de liberté amenait l'établissement des communes, il transformait les corporations de maçonnerie manuelle en associations de maçonnerie symbolique. Bien avant le protestantisme, les maçons philosophes et libres-penseurs attaquaicnt les

abus du catholicisme et livraient à la risée publique, sur les murs des églises gothiques qu'ils bâtissaient, les vices du clergé et les dogmes les plus absurdes du christianisme. Mais ils ne bornaient pas leur mission à la critique des abus et des préjugés ; ils avaient pris à tâche d'édifier le monde moral sur de nouvelles bases. C'est l'idée religieuse et morale, indépendante des religions dites révélées, qui a conduit les philosophes pratiques du moyen âge à transformer la maçonnerie matérielle en maçonnerie symbolique. Depuis que cette transformation s'est opérée, la franc-maçonnerie n'a cessé de travailler, sous l'invocation de la Divinité, à l'amélioration intellectuelle, morale et matérielle des hommes et au progrès de la société. Elle ne reconnaît d'autre autorité que celle de la conscience et de la raison humaines. Elle professe le rationalisme, et les notions qu'elle possède sur la cause première des êtres, sur la destinée de l'homme et sur le but de la société, sont exprimées soit dans des formules plus ou moins précises, soit dans des symboles empruntés à l'astronomie et à la maçonnerie manuelle. Elle s'adresse tout à la fois à la raison, au sentiment et à l'imagination de ses adeptes. Son but est de rechercher la vérité, de faire régner la raison dans le monde et d'unir tous les hommes par les liens de l'amour universel. Elle se fonde sur la liberté et la tolérance ; elle n'impose aucun dogme.

Cependant, dans les pays protestants la franc-maçonnerie a subi une altération profonde; elle est plutôt chrétienne que rationaliste, et, par une conséquence inévitable, elle y est devenue intolérante ; les juifs ont été exclus de son sein. En France, elle a subi aussi, dans ces derniers temps, une altération, mais en sens contraire; elle a adopté les doctrines positivistes; elle a banni l'invocation religieuse qui accompagnait tous ses actes dans la célèbre formule : « à la gloire du Grand Architecte de

l'Univers. » Toutefois, il lui a été impossible de faire disparaître entièrement le caractère religieux si profondément empreint dans la plupart de ses actes et de ses cérémonies; sans l'idée religieuse, en effet, son symbolisme n'existerait plus. Dans plusieurs pays aussi, la franc-maçonnerie a été forcée de s'interdire l'examen des questions religieuses et politiques, et cela, bien plus afin de ne pas porter ombrage aux pouvoirs publics, que pour éviter des dissensions dans son sein, car son but est précisément d'accoutumer les franc-maçons à pratiquer entre eux la tolérance. C'est en Belgique que la franc-maçonnerie a le mieux gardé jusqu'ici son caractère rationaliste et universel; on peut dire que rien d'humain ne lui est étranger. Elle y préside au développement du libéralisme et à la fondation de la plupart des associations d'enseignement et de bienfaisance laïques qui servent d'appui et d'auxiliaires au parti libéral dans sa lutte contre la domination cléricale. Aussi, la haine que le clergé catholique lui a vouée, prouve qu'il a compris depuis longtemps qu'elle est sa plus redoutable ennemie.

La franc-maçonnerie, qui a produit le libéralisme et qui l'aide à se développer sans cesse, doit achever son œuvre en lui donnant pour fondement la religion et le culte naturels. Les loges, sans abandonner leur organisation secrète, qui sera utile tant qu'existera la possibilité d'Églises intolérantes et de gouvernements despotiques, seront conduites, par la force des choses, à fonder, au dehors et à leur image, des Églises rationalistes, comme elles créent aujourd'hui des associations de bienfaisance et d'instruction laïques. Dans ces Églises on entendra parler de la Divinité sans superstition, on enseignera la morale universelle et on montrera l'idéal que l'homme et la société doivent réaliser. Aux discours on joindra des œuvres de bienfaisance et de progrès social, accomplies en commun, dans une pensée religieuse. Pour honorer l'Être

suprême on appellera au secours de la parole et de la science, tous les trésors de l'art et de la poésie. Enfin, les grands actes de la vie seront solennisés par des cérémonies et des discours qui rappelleront la présence de Dieu, la solidarité humaine et le but moral de l'existence de l'homme sur la terre.

*
* *

Ainsi sera formé l'accord du libéralisme et des idées religieuses. La religion et le culte naturels peuvent seuls produire l'unité dans les esprits au sein des sociétés modernes, qui ont pour base la liberté et le progrès et pour but la réalisation de l'idéal de justice et de fraternité qui a été proclamé à la fin du dernier siècle. C'est que les principes de la Révolution française sont au fond une philosophie et une religion. D'autres nations ont réformé leurs institutions politiques et sociales; aucune ne l'a fait, comme la France, d'après un type idéal mis au jour par la philosophie et proclamé absolu, général, universel, vrai et applicable dans tous les temps et dans tous les lieux. En Angleterre, en Amérique, en Hollande on a reconnu les droits des Anglais, des Américains, des Hollandais; en France, on a proclamé les droits de l'homme. Ces droits ne sont pas nés des faits historiques, des besoins particuliers de chaque peuple ; ils sont puisés dans la nature abstraite de l'homme. Loin de se soumettre au passé, le législateur français l'évoque devant lui et le juge d'après des principes éternels et immuables. Ces principes sont imposés à l'avenir. Les assemblées législatives qui se succèdent poursuivent, en effet, la réalisation d'un dessein préconçu, d'un plan idéal arrêté; elles ont un seul et même but, résumé dans la devise : Liberté, Égalité et Fraternité. La société moderne est le produit d'une philosophie, d'une métaphysique, et elle conserve, malgré tout, ce caractère.

C'est ce qui explique la guerre que l'Église catholique lui a déclarée. Elle a vu s'élever en face d'elle une nouvelle religion qui doit la détruire et la remplacer ; elle a compris dès l'origine la portée et l'étendue des principes du libéralisme proclamés par la Révolution française. L'Église n'admet que le droit divin ; la Révolution ne reconnaît que le droit humain, fondé sur la raison naturelle et elle le déclare absolu, éternel, immuable. L'Église professe que tous les pouvoirs viennent de Dieu ; la Révolution dit, au contraire, que tous émanent du peuple, c'est-à-dire encore de la raison humaine. L'Église ne connaît que la grâce divine, accordée aux uns, refusée aux autres ; la Révolution affirme la liberté et l'égalité comme des droits naturels et inaliénables de tous les hommes. L'Église ne connaît que la société des fidèles, elle voue à la damnation éternelle ceux qui ne croient pas ce qu'elle enseigne ; la Révolution veut la fraternité de tous les hommes, sans distinction de croyances religieuses. Aucune conciliation n'est possible entre ces deux puissances, dont l'une représente la révélation divine et l'autre la raison humaine. L'Église catholique peut s'accommoder de la liberté et de l'égalité admises comme des faits nationaux, n'ayant qu'un caractère passager d'utilité relative ; elle ne peut les reconnaître comme des principes généraux, universels et éternels ; elle ne peut admettre d'autre idéal que celui qui a été révélé par Jéhovah à Moïse, par le Christ à ses apôtres, par le Saint-Esprit aux papes et aux conciles. La Révolution française est, à ses yeux, une révolte contre Dieu, car en réalité elle oppose une religion, celle du droit et de l'idéal rationnel, au Christianisme ; elle fonde une nouvelle église catholique, c'est-à-dire universelle, qui prétend détruire et remplacer l'ancienne. Entre elles, il y a incompatibilité absolue ; une guerre à mort devait éclater. L'Église l'a reconnu la première ; le libéralisme,

forcé de ménager des préjugés, hésite encore à tirer les conséquences religieuses de ses principes ; mais lorsqu'il l'aura fait, l'unité des idées s'établira dans les esprits et toutes les énergies se réuniront pour réaliser dans la société la loi idéale de liberté, d'égalité et de fraternité, que la Révolution française a promulguée, au milieu des éclairs et du tonnerre, comme la voix de Dieu sur un autre Sinaï.

Les conquêtes du rationalisme religieux se font pacifiquement. C'est un spectacle nouveau dans l'histoire de l'humanité. Les religions positives qui s'appuient sur la foi ont toujours eu recours à la violence pour remplacer leurs rivales. Le Christianisme n'a pas fait exception à l'égard du paganisme, quoi qu'en aient dit ses apologistes. Il est bien loin de la vérité de prétendre que c'est par la persuasion et la douceur qu'il s'est propagé dans le monde. Le besoin d'une religion plus morale et d'un ordre social moins injuste a été, sans doute, la principale cause de l'ardeur des populations à embrasser le christianisme ; mais cela n'eût pas suffi au triomphe définitif de celui-ci. Il a fallu l'emploi de la force. Les empereurs romains, qui avaient vite compris le parti qu'ils pouvaient tirer des principes autoritaires de la religion nouvelle pour affermir leur pouvoir, ont détruit le paganisme, au profit du christianisme, en décrétant la peine de mort contre ceux qui continuaient à célébrer ses cérémonies, en ordonnant de détruire les temples et les idoles, en confisquant les propriétés privées dans lesquelles se seraient accomplis des actes de l'ancien culte, et en attribuant à l'entretien des armées les biens des colléges de prêtres. Autres n'ont point été les moyens employés par l'Église anglicane en Angleterre, par le protestantisme en Allemagne et en Hollande contre le catholicisme, et par celui-ci contre le protestantisme en France et dans les Pays-Bas. C'est que toutes les religions

basées sur la foi aveugle doivent répudier la raison comme moyen de propagande ; elles sont fatalement conduites à employer la violence matérielle, à recourir à l'intolérance légale. Le rationalisme, au contraire, a pour arme la raison, la force naturelle de la vérité; il a dans la conscience même de ses adversaires un allié secret, et c'est à lui qu'il fait appel pour triompher.

Des publicistes regrettent aujourd'hui que la France ne se soit pas faite protestante au XVIe siècle, et ils cherchent à réparer ce qu'ils croient une faute, en préconisant la conversion en masse des libéraux au protestantisme. On voit quelle est leur erreur et quel serait le danger de leur entreprise, si elle pouvait réussir. Si la France s'était faite protestante, elle serait restée féodale comme l'Angleterre et l'Allemagne ; la Révolution du siècle dernier n'aurait pas eu lieu ; les principes de la philosophie politique et religieuse qui doit transformer le monde, n'auraient pas été vulgarisés. Sans doute, cela n'aurait pas empêché les destinées de l'humanité de s'accomplir, mais elles auraient été retardées pour longtemps. Sans approuver les persécutions contre les protestants, il faut reconnaître qu'elles ont eu pour effet de forcer les esprits indépendants à se jeter dans le rationalisme, auquel on doit la Révolution et la proclamation des Droits de l'homme. Le mal a produit ainsi le bien ; mais, hâtons-nous de le dire, ce mal n'était pas nécessaire. Le génie français est incompatible avec le principe du protestantisme ; abandonné à lui-même, il ne l'eût jamais adopté. Les persécutions contre les protestants n'ont eu d'autre résultat que de hâter l'explosion de 1789. Sans elles le progrès eût été plus lent ; mais aussi, il n'eût probablement pas été acheté au prix de tout le sang qui a été versé, et l'on n'eût pas été témoin des violentes réactions qui ont agité notre siècle. Une conversion de la France au protestantisme aurait, au contraire, privé

le monde de la lumière qui l'éclaire aujourd'hui, et aurait tenu pendant longtemps l'Europe plongée dans les injustices que lui a léguées la féodalité.

Les partisans de la conversion de la France au protestantisme font fausse route. Loin de favoriser le progrès, comme ils le croient, le protestantisme y ferait obstacle. Ce n'est pas dans cette voie que l'on trouvera l'accord, devenu nécessaire, des idées religieuses et des tendances libérales de la nation. Cet accord ne peut se réaliser que par le Rationalisme religieux, parce que celui-ci proclame le même idéal de liberté, d'égalité et de fraternité que le Libéralisme, et qu'il reconnaît la même souveraineté, celle de la raison humaine.

Les Églises rationalistes, rendues possibles par l'instruction obligatoire et l'enseignement officiel, à la fois philosophique, scientifique et exclusivement laïque, à tous les degrés, sont seules capables d'arracher les peuples aux superstitions et à la domination de l'Église catholique. Seules, elles peuvent élever les esprits au-dessus des préoccupations et des jouissances matérielles que légitiment les doctrines positivistes. Seules, elles peuvent rétablir l'unité morale dans la famille et inspirer les grandes vertus indispensables à l'existence des États libres. Seules enfin, elles peuvent donner un solide appui à l'esprit libéral et favoriser la politique de principes et de raison, qui doit être celle de l'homme moderne, rentré en possession de ses droits naturels et redevenu maître de sa destinée.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

I — LE LIBÉRALISME.

II — LE CHRISTIANISME.

III — LE CATHOLICISME.

IV — LE PROTESTANTISME.

V — LE POSITIVISME.

VI — LE RATIONALISME.



